

تصویر ابو عبد الرحمن الکردی

درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

به کوشش
محمد کریمی زنجانی اصل

مجموعه حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی



حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی. ۲

درآمدی بر

کشاکش غزالی و اسماعیلیان

(مجموعه مقالات)

به کوشش

محمد کریمی زنجانی اصل

تهران ۱۳۸۳



درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

□ به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی

● حروفنگاری و صفحه‌بندی: نقش چلیپا

● لیتوگرافی: غزال

● چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

● شمارگان: ۱۰۰۰

● چاپ اول: ۱۳۸۱

● چاپ دوم: ۱۳۸۳

● نشانی: تهران، صندوق پستی ۶۴۹۴-۱۵۸۷۵

● تلفن: ۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۳۲۲۱۷

● شابک دوره ۳-۷۱-۶۱۴۴-۹۶۴

● شابک دفتر ۲-۱-۷۲-۶۱۴۴-۹۶۴

○ کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

کریمی زنجانی اصل، محمد، ۱۳۵۲ -

حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی / به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل. - تهران: کویر، چاپ دوم ۱۳۸۳.

ج. - ISBN (دوره) 964-6144-71-3 - ISBN (۱. ج) 964-6144-72-1

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱ - درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان.

۱. دانشمندان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. عارفان -- سرگذشت‌نامه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

ح ۴۴ / ک ۱۴۱ Q

کتابخانه ملی ایران

۵۰۹/۲۲

۸۱-۵۴۳ م

فهرست مطالب

دفتر دوم

۷. پاسخ اسماعیلیه به دعاوی غزالی
 ۳۴۹ هانری کربن، ترجمه حاتم قادری
۸. آیین سیاسی اشراقی؛ پاسخی گنوستیک به غزالی
 ۳۸۹ محمد کریمی زنجانی اصل
۹. غزالی و علم الادیان
 ۴۶۳ هرمان لندولت، ترجمه احمد کاظمی موسوی
۱۰. غزالی و اسماعیلیان (مروری بر "فضائح الباطنیة")
 ۵۴۵ شادروان محمدجعفر محجوب
۱۱. فضائح الباطنیة غزالی و دامغ الباطل علی بن الولید
 ۶۳۱ مهدی محقق
۱۲. غزالی بزرگ
 ۶۴۵ علی نقی منزوی

دفتر اول

- ۹ دیباچه
- ۱۳ آشنایی با مؤلفان
- پیشگفتار: درآمدی بر ساز و کار سرکوب‌های معرفتی در ایران
- ۲۷ محمد کریمی زنجانی اصل
۱. اباحت اهل باطن؛ بن‌مایه‌های یکسان آثار فارسی غزالی
- ۷۱ مریم اردستانی
۲. ردّ غزالی بر اباحتیه
- ۹۹ اوتو پرتسل، ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل
۳. ستیهندگی غزالی یا دوگونه ستیزه‌نامه او
- ۱۵۱ شادروان محمد تقی دانش پژوه
۴. غزالی و اسماعیلیه
- ۱۹۳ فرهاد دفتری
۵. غزالی: دگراندیشی و دگراندیشان
- ۲۲۱ محمد حسین ساکت
۶. ساز و کار امامت در فضاخ الباطنیّه غزالی
- ۳۲۳ حاتم قادری

پاسخ اسماعیلیّه به دعاوی غزالی

هانری کربن

ترجمه حاتم قادری

۱

به رغم کارهای بسیار مفید سی سال گذشته ما تنها بخش کمی از ادبیات گسترده اسماعیلی با لایه‌های چندگانه آن را به دست آورده‌ایم. مدافّه در ادبیات چنین پژوهشی تربیت فلسفی مشخصی و ذائقه‌ای برای آنچه علوم باطن نامیده می‌شود را لازم دارد. در این زمینه پژوهشگران هیچ‌گاه پرشمار نبوده‌اند و پیشرفت در آن لزوماً کند خواهد بود. پس مواجهه با ویرایش حقیقتاً عالی نخستین مجلد مجالس مؤید الدّین شیرازی که اخیراً به وسیله پروفیسور حمید الدّین حاتم آماده شده،^۱ بسیار دلچسب است.

۱. المجالس المؤیدیه لسیدنا هبة الله المؤید فی الدّین الشیرازی (م ۴۷۰ق)، بمبئی، ۱۳۹۵ق، ۵۱۹ص. اثر پروفیسور حمید الدّین حاتم، گذشته از ارائه اسباب یک نقد خوب، با اشاراتی به ارجاعات قرآنی، و جدول تحلیلی محتواها، همچنین شامل دلالت‌های حاشیه‌ای محتوای اثر است. به صورتی که خواندن کتاب را بسیار آسان می‌کند. این درس‌گفتارهای اسماعیلی مؤید شیرازی به هشت "قرن" تقسیم می‌شوند. بنا بر این، درس‌گفتارها همه هشتصد مجلس را شامل می‌شوند! اکنون، تنها "قرن" اوّل (المیثات الأوّلی) منتشر شده

تنها می‌توان برای ویرایش‌های بیشتری از این دست از متون اسماعیلی، *École pratique des Hautes-Études* را به اثر مهمی اختصاص داده‌ایم که موضوع این گزارش است.^۱ دیگر پژوهشگر اسماعیلی، مصطفی غالب که در بیروت زندگی می‌کند، شروع به ویرایش این متن کرده است. ما او را در این کار بسیار تشویق کرده و برای او متنی را که درخواست کرده بود، فرستادیم. اما متأسفانه به خاطر حوادث غمبار بیروت و لبنان، نه از همکار پژوهشگر اسماعیلی خبر بیشتری داریم و نه از چاپ ویراسته‌ی وی که پیش از این آغاز نموده بود. اثر مورد نظر پاسخی اسماعیلی به دعاوی و مجادله قلمی علیه باطنیه از سوی متکلم مشهور ابو حامد غزالی (م ۵۰۵ ق / ۱۱۱۱ م) است. تصوّر می‌شود که رساله جدلی او به خاطر ویرایش جزئی "ایگناس گلدزهر" به خوبی شناخته شده است.^۲ اما در واقع، جزئیات علمی اثر، تا این زمان حقیقتاً ناشناخته باقی مانده، زیرا به جای ویرایش حقیقی، کار گلدزهر، به واقع تنها گزینه‌ای از بعضی از فقرات است؛ فقراتی که متأسفانه تحت تأثیر فضای گمراه کننده گمان‌های معطوف به اسماعیلی‌گری که در روزگار وی رایج بود، انتخاب شده‌اند. انتخاب نقل قول‌های خاصّ حتی بدتر از خود تفاسیر گلدزهر است. به رغم معاذیری که باید در مورد مقتضیات و زمان ویرایشگر در نظر داشت، که

است. بنا بر این ما امیدواریم کار ویرایشگر سخت‌کوش ما در مابقی اثر به خوبی پیشرفت کند، با این آرزو که ۷ جلد باقی مانده، هر چه زودتر با یک نمایه برای هر ۸ جلد، امکان انتشار یابد.

۱. گزارش ما را ببینید در

Annuaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratiques des Hautes - Études (Sorbonne), for year 1971-1972, pp.147-50.

2. *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinījja-Sekte*, Leiden, 1916 offsetre-edition, Leiden, 1956.

چرا اسماعیلیان، امروز به درستی این کتاب را افترا آمیز می خوانند. فهم اینکه مردی مثل گلدزهر از درک جنبه متمایز دینی پدیده اسماعیلی که تشکیل دهنده سرنوشت اسلام باطنی و روح گرایی روشنفکرانه است به کلّ ناتوان می باشد، دردناک است. مختصر آنکه سخن گفتن از یک "هیچ گرایی فرقه ای" عملاً چشم پوشی از چنین اظهارات اسماعیلی در بین سایر موارد است: اهل ظاهر تا زمانی که تعلیم تأویل ندارند مسلمان نیستند. نظر به اینکه ظاهری وقتی از باطن محروم شود، خود بی معنی است، "چرا که ظاهر تنها از طریق باطن زیست می شود"، مشکل است، چنین افرادی را که صریحاً مشتاقند ظاهر را از طریق باطنی تضمین نمایند، هیچ گرا دانست. بدون [وحی شده] تردید، دو مفهوم در اینجا با یکدیگر مواجه دارند، به متفاوت از پدیده کتاب همین خاطر، افرادی که منکر باطنند، وجود دارند. امّا، به هر حال، باطنی گری چیزی کاملاً متفاوت از هر شکلی از "هیچ گرایی" است.

به نظر می رسد مورد غزالی اخلاقاً بیشتر از گلدزهر مسئله دار باشد. و در حقیقت، پاسخ اسماعیلی در کنار رنجش به حقّ، رسوایی عجیبی را آشکار می سازد که فردی چون غزالی توانسته خودش را تا چنین کاری تنزّل دهد که به سادگی همه اتّهامات موجود در بدعت نگاران مختلف را بدون آنکه حتّی به یک منبع اصیل اسماعیلی رجوع کند گرد هم آورد. دست کم می توان گفت که غزالی در اینجا تا حدّی به علائق قدرت حکومت وابسته است. آیا وی به آن حقیقت پی برد و آیا آن حقیقت در بحران روحی مهمّ حیات وی سهم داشت؟ المستظهر، در محرّم ۴۸۷ ق / ژانویه ۱۰۹۴ م، به تخت خلافت عبّاسی جلوس کرد. در ذیقعد ۴۸۸ ق / نوامبر ۱۰۹۵ م بود که غزالی مقام مهمّ خود را در بغداد رها کرد تا خود را وقف زندگی یک صوفی سرگردان سازد. بنا بر این، در چنین فاصله زمانی کوتاهی بود که اثر مهمّ ضدّ اسماعیلی وی تألیف شد. این امر با پایان

خلافت المستظهر بالله (۴۷۸ ق / ۱۰۹۴ م) مصادف بود. دقیقاً دوره‌ای که جامعه اسماعیلی به دو شاخه اصلی شکاف برداشت که تا امروز نیز وجود دارد: طرفداران نزاری و مستعلوی.

عنوان کامل اثر غزالی چنین است: کتاب فضائح الباطنیة و فضائل المستظهریة. المستظهری، عنوان کوتاه و متعارف‌تر این کتاب است. اما این تنها اثری است نبود که غزالی در آن به اسماعیلیه حمله کرد. این انسان را در این گمان موجود در حلقه‌های شیعی امروز که بر اساس آن تصوّر می‌شود غزالی توبه کرد و در نهایت به سمت آموزه‌ای رفت که پیشتر با آن مخالفت می‌کرد به تردید می‌کشاند. در هر صورت برخی از شیعیان، طرز تلقی کاملاً متفاوتی نسبت به او دارند. از این رو محسن فیض، یکی از شاگردان برجسته ملاصدرا شیرازی، در قرن یازدهم هجری / هفدهم میلادی کوشش حرمت‌آمیزی برای بازنویسی کل اثر عظیم غزالی، احیاء علوم الدین، با تعبیر شیعی کرد. امیدواریم که زمانی، مقایسه‌ای از جزئیات این دو اثر صورت گیرد.

به هر حال، اثر غزالی به گونه‌ای که از طریق قطعات منتشر شده توسط گلدزهر شناخته شده است، تنها می‌تواند، عقاید از پیش درک شده معطوف به اسماعیلیان را که منحصرأ از بدعت‌نگاران گرفته شده، تقویت کند. برای دیر زمانی، تاریخ ادیان به طور عموم و تاریخ فلسفه اسلامی به طور خاص، حتی گمان نمی‌کرد که یک پاسخ برجسته اسماعیلی به غزالی وجود داشته باشد. با خرسندی از این امر - در کنار دیگر متون منتشر شده اسماعیلی در سی سال اخیر - انسان می‌تواند از نمایش داخلی اسماعیلی همچون راز جامعه باطنی که ناگهان به وسیله پیروزی فاطمیان به روشنایی حوزه سیاسی کشانده شده درک بهتری داشته باشد.

این پاسخ، اثری از علی بن محمد بن الولید، داعی پنجم دوره پس از فاطمیان در یمن بود (۶۱۲ ق / ۱۲۱۵ م؛ ایوانف، ادبیات اسماعیلی، صص

۶۹ - ۷۰، یادداشت ۲۳۴). ما این امکان را داشتیم تا از نسخه دست نوشته این اثر که همچون یک رسم متداول باید پنهان می ماند، استفاده کنیم. عنوان اثر چنین است: دماغ الباطل و حتف المناضل (درهم کوبنده خطا و مرگ مدافعان آن). اثر یک اثر آموزشی حقیقی شامل دو جلد و بیشتر از ۱۲۵۰ صفحه است (هر صفحه ۱۵ سطر و هر سطر ۸ تا ۱۰ کلمه). هیچ چیز در آن رها نشده و لحن نوشته کاملاً سخت و شدید است: به غزالی همیشه به عنوان زندیق یا "مارق" اشاره شده است. اینجا، در مجموع یک قرن پس از پایان عصر فاطمیان، دفاعیه اسماعیلی همه نیروی حیاتی خود را حفظ کرده است. اثر خود به دوازده کتاب (باب) تقسیم شده است. دو باب نخست، مقدمه‌ای مفصل در انتقاد از غرض و روش اثر غزالی است. نویسنده، متن غزالی را به قسمت‌های کوچک تقسیم کرده و تمام آن را نقل نموده و سپس نکته به نکته پاسخ می دهد. بنابر این، اولین امتیاز دماغ الباطل، به دست دادن تمامی متن رساله غزالی است، متنی که باید با نسخه واحدی که گلدزیهر به هنگام آماده کردن ویراسته خود در دست داشت مقابله شود.

از آنجا که متن عربی این اثر، حتی پس از ویرایش و چاپ، ترجمه نشده باقی مانده، همچنان برای کسانی که زبان عربی نمی دانند، دسترس ناپذیر است. ما در اینجا خلاصه‌ای از محتوای دوازده باب آن را آورده و تحلیل نویسنده را دنبال می کنیم. آدمی بلافاصله درمی یابد که به واقع گلدزیهر اثر غزالی را برای ما تا چه اندازه اندک آشکار ساخته است. باب اول: در بیان زندگی این زندیق (غزالی)، تعدّیش به دین حقیقتی، "خلافت‌ات" او به واسطه آموزه‌ها و مکاتب مختلف، گاهی در تقویت آنها و گاه در انهدام آنها؛ سپس مجدداً باز آمدن به آنها، گاه در رد آنها، چرا که همه آنها باید تعدّی و ارتداد علیه اسلام یا در حقیقت شیطانی و بدعت گذارانه خوانده شوند. همه اینها در باب اول آمده است.

باب دوم: در ردّ ارزشی که او به کتابش داده و توضیحات متفاوتی که برای هر بخش (باب) آورده است.

باب سوم: در ردّ باب اول از کتاب وی، جایی که روندی که در تألیف کتابش پیروی کرد را شرح می‌دهد.

باب چهارم: ردّ توضیحات وی در باب دوم، نام‌گذاری‌های متفاوتی که در میان باطنیه شمولیت دارند و توضیح تصوّر وی از دلایلی که به آنان اجازه داد متعهد مشکلات و رنج‌های "دعوت" بشوند.

باب پنجم: ردّ باب سوم، در موردی که او سخن از حيله‌گری در تبلیس آنها می‌کند، و ادّعاهای آشکار ساختن دلایل اینکه چرا مردم گرفتار نیرنگ‌های آنها می‌شوند.^۱

باب ششم: ردّ باب چهارم، متمرکز بر آموزه باطنی، کلاً و جزءاً.
باب هفتم: ردّ باب پنجم، توجه به تأویل (تفسیر روحی) جنبه ظاهری قرآن و اثبات اینکه آنچه آنان بنا می‌کنند بر اساس واقعیات علم اعداد (: جفر) است.

باب هشتم: ردّ باب ششم، توجه به شیوه‌ای که آنها در اثبات‌های فلسفی برتری آموزه‌شان راثه می‌کنند، دعوی غزالی ارائه غلط بودن این اثبات‌ها است.

باب نهم: ردّ باب هشتم، در مورد دعوی او به ارائه غلط بودن استدلال‌های آنان در حمایت از آموزه نصّ در پاکدامنی امام (: امام معصوم).

۱. این برگردان به وسیله همه بدعت نویسان خصم، آمده است. کسانی که مجموعه‌ای از محرمیت‌ها را شرح داده‌اند که از طریق آنها، تصوّر می‌شود نوآموز به تدریج به وضع فزاینده‌ای از بی‌دینی "تحریک" می‌شود. عجب اینکه شخص از چنین مطلبی در هیچ یک از کتاب‌های شناخته شده اسماعیلی هیچ اثری نمی‌یابد. سلسله مراتب "حدود" آنها، هیچ وجه مشترکی با این شبه محرمیت‌های واژگون ندارد.

باب دهم: ردّ باب هشتم، توجه به وضعیّت شرعی و حقوقی باطنیه، در موردی که او می‌خواهد نشان دهد که آدمی باید همه پیوندها را با آنان قطع کند (: تبرّی)، آنان را بی‌اعتقاد نامیدن (: تکفیر) و درستی گرفتن جانشان.

باب یازدهم: ردّ باب نهم، موردی که شامل استدلال‌های کلامی و فلسفی است که او به وسیله آنها قصد دارد به گمان خود اثبات کند، امام حقیقی زمانه‌اش، المستظهر بود.

باب دوازدهم: ردّیه آنچه که وی در باب دهم اثرش "ردّیه" می‌نامد، وانگهی، در شیوه ردّ حامیان این زندیق، کسانی که مخالف اهل حقّ و اهل شرف هستند، چند فصل خلاصه از مطالب گفته شده است. ما به دوستی آنهایی که سروران هدایت روحی و راستگویی هستند، پناه می‌بریم. این باب آخر از این کتاب است، امیدواریم لطف خداوند دستگیر ما در رسیدن به هدفمان گردد."

همان‌گونه که می‌توان دید، این اثر عظیم، در راستای پاسخ به دعاوی غزالی، در برگیرنده همه موضوعات اصلی دانش و گنوس اسماعیلی است. دانشی که شکل دهنده حادثه‌ای مهم در تاریخ دین بر اساس حکمت الاهی با توجه به ادراک وجود حقّ و تفسیرگر راستگویی وحی نبوی است. بار دیگر یادآوری می‌کنیم که نویسنده رساله در ۶۱۲ ق / ۱۲۱۵ م درگذشت. اجازه بدهید به چند تاریخ مرتبط دیگر اشاره کنیم: در ۸ اگوست ۱۱۶۴ م اسماعیلیه نزاری، توسط امام حسن - علی ذکرة السلام - قیامت بزرگ را در الموت اعلام کرد.^۱ سهروردی احیاگر "حکمت الاهی اشراق" حکمای ایران باستان در ۵۸۷ ق / ۱۱۹۱ م و عربی در ۶۳۸ ق / ۱۲۴۰ م فوت شد.

1. H. Corbin, Le huitième centenaire d'Alamūt, in the journal *Le Mercure de France*, February, 1965

۲

در باب سوّم است که آدمی به قلب جدال وارد می شود. نویسنده کلمات و روش غزالی را علیه خود وی به کار می برد. آیا غزالی خود، معترف باطن نیست؟ آیا او این حدیث را که تصدیق می کند هیچ آیه ای در قرآن نیست که معنی ظاهری و باطنی نداشته باشد را، نمی داند؟ پس چگونه او می تواند مدّعی لعنت بر کسانی شود که همچون خودش به همان آموزه معترفند؟ در حالی که باب سوّم خیلی کوتاه است (تنها یک فصل)، باب چهارم، در هفده فصل مطالب متفاوتی را پوشش می دهد. تنها در اینجا است که می توانیم در داخل محدوده های این رساله متمرکز شویم. موضوع آن بسیار مهم است. در میان همه نام های متفاوتی که به آنان داده شده است — که غزالی با رضایتی نسبتاً مشکوک از آنها درمی گذرد — آنهایی هستند که در تمامی بدعت نگاری ها آمده است: باطنیه، قمرطیه، خرمیه یا خرمدینیه، بابکیه، محرّه، سبعیه، اسماعیلیه و تعلیمیّه. شایان اهمیت است که برخی از این نام ها در صدد مرتبط کردن اسماعیلیه با جنبش های دینی ایرانیان در سده اوّل عصر اسلامی و از این طریق حتّی به ادیان ایرانی پیش از اسلام است. به طور مثال، داستان حماسی بابک خرّمی در آذربایجان، تداوم یافته جنبش خرمدینیه، ریشه هایش به مزدکیان ایران باستان برمی گردد؛ جنبشی که معنی واقعی آن اغلب بد فهمیده شده است. اوّلین پاسخ نویسنده ما چنین است: از تمام فرقه هایی که زندیق [غزالی] بر شمرده و شرح می دهد، از همه نام ها و القابی که او به گونه های مختلف ترتیب می دهد تنها یکی از رشته واحد است که با ما مرتبط می باشد، و آن هم نام اسماعیلیه است.^۱ این نام مشخص کننده آنهایی

۱. اجازه بدهید در اینجا، امر غفلت شده و تمایز بین اسماعیلیّت و اسماعیلی را فریاد آوریم. اسماعیلیّت تمایز گروهی است که دلالت بر اخلاف اسماعیل، پسر ابراهیم می کند، یعنی اعراب. اسماعیلی، یک نام دینی (مذهبی) است که دلالت بر پیروان شیعی امام

است که نیای روحانی‌شان به مولانا اسماعیل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن الحسین التقی بن علی المرتضی الوصی، برمی‌گردد. این نام ارثی ماست. این افتخار و مجد ما در نزد همه گروه‌های اسلامی است، زیرا که ما بر مسیر حقیقت، در ادامه هدایت‌های امانمان ایستاده‌ایم. ما از چشمه‌ای جوشان می‌نوشیم و در مسیر هدایت ولایت آنان ثابت قدم ایستاده‌ایم. بنا بر این، آنان علت صعود ما از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای در درجات تقرب [به خداوند] و کمال هستند. (فصل اول).

داعی یمنی ما دقیقاً در جایی که غزالی برای بحث از این خط نیاکانی و نام‌گذاریشان همچون سبعیّه برگرفته است، شروع به نشان دادن اشتباه و جهالت وی می‌کند. آیا غزالی نمی‌داند که امام محمد بن اسماعیل بن جعفر هفتمین امام از زمان حضرت محمد (ص) است. در جایی که در واقع، شمارش از پیامبر است و او باید هشتمین باشد (فصل ۸)؟^۱ داعی برای نشان دادن اینکه غزالی کلاً با کتاب‌های اهل بیت (ع) ناآشناست، مشکلی ندارد. چرا که تبارشناسی آنان به طور گسترده شناخته شده است. "پس چگونه این زندیق جرأت می‌کند به باطن حمله کند، در حالی که او به آنچه که کاملاً آشکار و دقیق می‌باشد جاهل است؟" آنچه کاملاً آشکار

اسماعیل، پسر امام جعفر صارق (ع) دارد و بنا بر این، بازرگانی که یوسف به وسیله برادرانش به آنها فروخته شد، از اسماعیلیت بودند، نه اسماعیلی و بزرگ فرمانداران الموت اسماعیلی بودند، نه اسماعیلیت.

۱. تباین اسماعیلیّه و شیعیان دوازده امامی، از آغاز جانشینی امام جعفر (م ۱۴۸ق / ۷۶۵م)، کاملاً شناخته شده است. دلیل، مسئله مرگ ناپهنگام امام اسماعیل بود. در نزد شیعیان دوازده امامی، امام جعفر (ع)، مشروعیت منصب امامت را به دیگر پسرش، امام موسی کاظم (ع)، انتقال داد. اما در نزد اسماعیلیان، منصب به امام محمد بن اسماعیل منتقل شد. در باب محمد بن اسماعیل نگاه کنید:

W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (here abbreviated as *Rise*), Bombay, Islamic Research Association, 1942, pp.240-8, translated from the book *Zahr al-ma'ānī* of Idīrs 'Imād al-Dīn.

است اینکه امام محمد بن اسماعیل امام هفتم است، البته نه با شمارش از پیامبر، بلکه با آغازیدن از امام حسن بن علی. رسم است شخصی که در هفتگانه امامان اساس یا بنیانگذار است، در این مورد امام علی بن ابی طالب، به شمارش نیاید. حال، با شمارش از امام حسن بن علی، همچون امام اول، امام محمد بن اسماعیل، در واقع امام هفتم است، هفتمین تمام کننده. این گواهی است بر تباین اسماعیلیان و نظم شمارش عددی امامان شیعیان دوازده امامی.^۱

حمله و دفاع در فصل نهم کمتر روشن است: غزالی می نویسد «بیشتر آنها برای محمد بن اسماعیل منصب نبوت قائل هستند و این در میان اخلاف وی تداوم دارد». پاسخ «این دیدگاه گروه مشخصی از غلات است. بنا بر این ضربه به ما کاری نمی کند، چرا که ما قبلاً به دقت خودمان را از آن جمع جدا ساخته ایم». داعی سپس به مدرک قرآنی روی می آورد: (سوره ۳۳ / ۴۰) «محمد (ص) پدر هیچ یک از مردان شما نیست لیکن او رسول خدا و خاتم انبیاست». آدمی احساس می کند که در اینجا حمله و دفاع، هر دو از پرداختن به مسئله حقیقی اجتناب می کنند. این موضوعی جاری در امام شناسی اسماعیلی بود که امام هفتم را همچون نقیب از "دور" مشخص می کرد. در اساس، صفت نقیب به پیامبر تعلق

۱. برای ستایش فوق العاده امام محمد بن اسماعیل از سوی ادريس عماد الدین بنگرید به W. Ivanow, *Rise*, pp.242 ff: «امامی دیگر مثل او نیست. زیرا که او امام هفتم بود. کسی که به او مرجعیت داده شده بود، کسی که پنهان نبود، کسی که عظمت و نور الهی داشت و مفسر تعلیم باطنی بود. او "تاج دوری" بود که به آن تعلق داشت و در نهایت مظهر پایان بر شریعت نهاد». برای ایوانف خرده گیر، همه اینها یک "افسانه" است. اما از طرف دیگر فیلسوف، درک می کند که تاریخ "سنتی" و "رمزی" چیزی متفاوت از آنچه تاریخ های "اثباتی" خوانده می شوند را آموزش می دهد. ما در اینجا چیزی بیش از این نمی گوییم، به استثناء اینکه طبقه بندی تاریخ گرایانه، برای فهم حقایقی که در اینجا موضوعیت دارند، کاملاً ناپسند است.

دارد، کسی که یک شریعت جدید را اعلام می‌دارد. امام هفتم هیچ شریعت جدیدی را اعلام نکرده بلکه او معانی پنهان و باطنی و حتی پیامبری را در مدّت "دور" آشکار می‌سازد و با خبر دادن از قیامت، "دور" را به پایان می‌آورد. به همین دلیل است که او لقب نقیب را دریافت می‌کند. او برای تأویل، آنچه که پیامبر برای "تنزیل" انجام داده بود، را انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد که غزالی از معنی واقعی، صفت "پیامبر" که به امام محمد بن اسماعیل اعطاء شده بود، سوء برداشت داشت و داعی یمنی با توجه به این درهم آمیزی، فراتر از این تأیید ساده که پس از محمد (ص) هیچ پیامبر دیگری نمی‌توانست بوده باشد، هیچ نیازی به عیق تر شدن در موضوع احساس نمی‌کرد.^۱

نام "سبعیه"، قبلاً در اشاره به امام هفتم، طرح شد. بحث این احساس را به دست می‌دهد که داعی یمنی به جای تصحیح تفسیر اشتباه غزالی با توضیح آموزه صحیح اسماعیلی ترجیح می‌دهد با بحثی احساسی پاسخ دهد. بدون تردید دلایل مهمّی وجود دارند، بالاتر از همه، نیاز به کتمان با الهام از این تاکتیک چنین بیان می‌شود که زندیق (غزالی) به اشتباه از اسماعیلیان به سبب آموزه‌ای که دقیقاً خود وی در دیگر کتاب‌هایش به آن اعتراف دارد، انتقاد می‌کند. او باید با روفتن زیاله از جلوی درگاه خود آغاز کند. این گونه از رهیافت بحث احساسی است که شخص در دو فصل بعدی می‌یابد.

۱. فصل دهم از اثر غزالی، به اظهارات یک متخصص مسلم در علم تبارشناسی اشاره می‌کند که بر اساس شرح وی تصوّر می‌شود، امام محمد بن اسماعیل بدون باقی گذاشتن فرزندان درگذشت. داعی ما به سادگی با استفاده از ارجاعات به تبارشناسی پذیرفته سنتی پاسخ می‌دهد. می‌توانیم آن را در اینجا یادآوری نماییم: جعفر الصادق (ع) و محمد بن اسماعیل، سپس سه امام در اختفاء عبدالله الرضا، احمد الوافی و حسین التقی و در نهایت آغاز سلسله فاطمی با "عبیدالله مهدی". نک:

استناد غزالی به نام سبعیه دو علت دارد: اولی را می توان "حکمت تاریخی" خواند به این معنی که معطوف به مفهوم تاریخ مقدس اسماعیلی است، دومی کیهان شناختی است. اولی در فصل یازدهم رد شده است. غزالی می گوید: «اولین دلیل این است که امامت شامل هفت دور است که پایان آنها، با امام هفتم، نشان پایان دور است — و این آن چیزی است که به وسیله قیامت فهمیده می شود، اگرچه این دورها، به طور بی پایان جانشین یکدیگر می شوند». آنچه غزالی می گوید روی هم رفته درست است، اما تمایل به یک سویه از موضوع دارد. از این رو او معنی حقیقی اسماعیلی از قیامت را توضیح نمی دهد. این نقیصه بلافاصله از سوی داعی، علی بن محمد گرفته می شود، او تأکید می کند که "سرالحکمه" شامل تعداد و طریقت جایگزینی امامان، بر غزالی شناخته شده نبود. داعی، خود نمی گوید که این "سر" چیست، اما اظهار می دارد که تفاسیر غزالی دائر بر اینکه امام هفتم قیامت است، اشتباه هستند "چرا که اگر قیامت مصادف با لحظه ای است که هفتمین و آخرین امام ظاهر می شود، اصلاً چنین نیست که گفته شود امام قیامت است، "نه"، بلکه این یک شرط، علامت، و آغاز است. "اینجا جایی است که بحث احساسی وارد موضوع می شود. غزالی از "دورهایی" که بی پایان جایگزین یکدیگر می شود سخن می گوید. اما آن مفهوم جهان شبیه مفهوم دهریون (معتقدان به ازلی بودن جهان است) و متضاد تفسیر قیامت است. چنین چیزی اصلاً آموزه ای اسماعیلی نیست. اما بیشتر تعلیمی است که غزالی دقیقاً در یکی از کتاب هایش می دهد (کتاب مورد نظر این عنوان را دارد: النقاط و العیون — نقطه ها و هدف ها —، ما از داعی مان در مسئولیت اسناد کتاب به غزالی پیروی می کنیم). اینجا شاید فرصتی برای توضیح معنی حقیقی، قیامت، دلیل اصلی برای جایگزینی "دارالکشف" و "دارالستر" و "درازای دور" است (هفت هزار که منتهی به هزاره امام قیامت می شود). اما این ادعا

بسیار آسان‌تر بود که این "زندیق" ما را برای آموزه‌ای سرزنش می‌کرد که ما آموزش نداده‌ایم، ولی به واقع او خود دعوی داشته است.

فصل دوازدهم این موضوع را بیشتر مورد تأکید قرار می‌دهد: بخشی از متن غزالی نام "سبعیه" را به وسیله کیهان‌شناسی‌ای که آنها دعوی ساخته‌اند، توضیح می‌دهد. این کیهان‌شناسی به هر یک از هفت سیاره از کیوان تا ماه توالی سلطه یکی از هفت هزار را در هفتگانه [هپتوایرنگه] نسبت می‌دهد. غزالی اعتقاد دارد این "یک عقیده برگرفته از طالع‌بینی زندیق متمایل به آموزه ثنویه درباره ادغام بخش‌هایی از "نور" با تاریکی است که به واقع از سوی این سیارات انفاذ می‌شوند. پاسخ داعی، یک بار دیگر اساساً به بازگرداندن استدلال غزالی علیه خود وی با نشان دادن اینکه او خود یکی از طالع‌بینان زندیق است، تأکید دارد. وی بنا بر این در ادامه، مجدداً به همان کتاب پیش گفته غزالی در فصل قبلی ارجاع می‌دهد. در آن کتاب غزالی مدّعی شده است که هر چیزی که در فضای زیر ماه روی می‌دهد تحت نفوذ و سلطه "واهب‌الصور" یا عقل فعّال، همین عقل از سلسله مراتب عقل، قرار دارد که حکما آن را منطبق با روح‌القدس می‌دانند. او [غزالی] همچنین از وجود ازلی بودن قلمرو آسمانی سخن گفت که برای نشان دادن اینکه در دعوی زندقه‌ای که وی دیگران را متهم می‌سازد "علیه خودگواهی می‌دهد کافی است"، "خدنگ این دغلکاری، در جایی که او بسیار دورتر از ثنویت‌گرایان می‌رود، حتی بسیار جدّی‌تر به وی برمی‌گردد." برای اینکه او وجود نه دو خدا، بلکه ده خدا را که وی عقل می‌خواند، اثبات می‌کند، با این دعوی که هر یک از آنها به بعدی وجود می‌دهد، پس از وجود نداشتن، آنها ظاهر ساخته و هر یک از آنها علّت‌های وجودی آسمانی هستند. شاید در چنین مقتضیاتی برگرداندن ورق به این شیوه مجاز باشد. اما انسان حسّ گوش کردن به گفتگوی کران دست می‌دهد.

شخص متحیر می‌شود که در این لحظه حسّاس از گفتگو - هر چند او در جای دیگری از اثرش توضیح می‌دهد - نویسنده ما از اشاره به اینکه "دعوت" اسماعیلی، خود، معترف به کیهان‌شناسی شامل سلسله مراتبی از عقول ده گانه است، کوتاهی می‌کند. مسلماً چنین کیهان‌شناسی نزد نویسندگان اوّلیه همچون ناصر خسرو یافت نمی‌شود، اما سلسله مراتب عقول ده گانه بسیار مشابه ابن سینا را، به طور مثال، در نزد متفکر بزرگ ایرانی اسماعیلی، حمید الدّین کرمانی (م ۴۱۱ ق / ۱۰۳۷ م) حتّی کمی قبل از ابن سینا، می‌توان یافت. این سلسله مراتب عقول کروی ده گانه را حتّی می‌توان پیش فرض کلی مفهوم اسماعیلی از توحید دانست. در این مورد، ما دقیقاً مدیون اسماعیلیان قدیمی تر یمنی هستیم، دعوت به پسا فاطمی، توضیح مشخصی به دست می‌دهد که تاکنون، در جای دیگری یافت نشده است. آن گونه که آنان صدور سلسله مراتب در نمایش عالی کیهانی را درک می‌کنند، شاید تنها با کیهان‌شناختی نمایشی اهل "قبالا" همچون "ایساک لوریا" (قرن شانزدهم) قابل مقایسه است. (وی شکست ظروف (خرد شدن شبکه‌ها سوّم Breaking of the vases که در جهان قبل از ما صورت گرفت، با طرح نمایش عقل سوّم اسماعیلی، آدم روحانی، فرشته بنی نوع بشر، که گناهش، کلّ جریان کیهانی را از هم گسیخت منطبق است. نتایج اخلاقی و مردم شناسانه در هر دو مفهوم، قابل مقایسه‌اند و به طور برجسته‌ای واقعیت فلسفی هم زمان دارند. پسر داعی پنجم ما، سیدنا حسین بن علی بن محمد بن الوالد هفتمین داعی یمنی (م ۶۶۷ ق / ۱۲۶۸ م) خود رساله‌ای در این موضوعات پرداخت که ما خودمان، پیش از ۱۵ سال پیش آن را ویرایش کرده، به فرانسه ترجمه نمودیم.^۱ پس چرا در این فقره، داعی ما، که اطلاع کاملی از این آموزه‌ها

1. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol.9), Téhéran-Paris, 1961.

دارد، در حالی که غزالی را انکار می‌کند، کلامی نمی‌گوید و حتی اشاره نمی‌کند که او در آینده در باب آنها چیزی خواهد گفت؟ به نظر می‌آید که او فرمان قاعده دقیق باطنی‌گری را اطاعت کرده است: حمله مخالف را به وی برگردانید و موقعیتش را ویران گردانید، اما بدون خیانت به راز خود، "سرالحکمه" ای که انسان امین دانسته شده است. این نحوه‌ای است که یک باطنی واقعی باید رفتار نماید.

باطنیّه، دقیقاً عنوانی است که غزالی به درستی به اسماعیلیّه می‌دهد. و آنها در پذیرش آن کاملاً مغرور هستند: «اگر کسی ما را به آن بخواند، به این سبب است که ما اعتقاد داریم برای هر معنی ظاهری از کتاب مقدس، یک معنی باطنی که معنی حقیقی است، وجود دارد این اعتقاد استوار ما در صورت بندگی الهی ماست. و همچنین آنچه خدا به آن ارجاع می‌دهد، پیامبر خدا انسان‌ها را به آن دعوت کرده و برای تعلیم آن است که وی "وصی" را نصب کرده و امامانی را که جانشین وی هستند. وقتی که نیاز به مدلل شدن پایه‌های تأویل باطنی فرا رسد، ما اثبات همه این مسائل را عرضه خواهیم کرد. پس ما دلایلی را که پایانی بر عدم یقین باشد، خواهیم آورد و حجاب‌ها را از قلب آنها بی‌که هنوز درنگ کرده و مصمم نشده‌اند، به دور خواهیم کرد» (فصل اول). در این قسمت ما دست کم پیچیدگی مسئله‌ای را که بعداً (در باب هفتم) خواهد آمد، گفته‌ایم. به هر حال، قبلاً در فصل‌های دوم و سوم از باب اول، داعی ما بر روی مسائل تأویل و باطن تأکید کرده بود. او می‌پرسد که چگونه مردی چون غزالی

ما این رساله (: المبدأ والمعاد) را همراه دو رساله دیگر ویرایش و ترجمه کردیم [مشخصات این کتاب چنین است: ایران و یمن یعنی سه رساله اسماعیلی (کتاب الینابیع از ابویعقوب سجستانی، رساله مبدأ و المعاد از سیدنا الحسین بن علی، بعضی از تأویلات گلشن راز)، به تصحیح و ترجمه و شرح فرانسوی هانری کرین، تهران - پاریس، ۱۳۴۰ ش / ویراستار].

می‌تواند باطنیه را برای پذیرش اینکه لفظ و ظاهر موضوعات در آیات قرآن و سنن، یک مفهوم باطنی و درونی دارد، سرزنش کند. مفهوم باطنی که با ظاهر مرتبط است، همان‌گونه که هسته به پوست. آیات قرآنی این واقعیت را تأکید می‌کنند، همچون این آیه "آیا انتظاری جز تأویل آن دارند؟" (سوره ۷، آیه ۵۱)، و پیامبر خود چندین بار به جدّ تأکید کرده که هر آیه‌ای از قرآن جنبه‌ای باطنی دارد که به نوبه خود آن هم معنایی باطنی دارد، تا جایی که هفت (یا هفتاد) سطح از معنای باطنی وجود دارد. اما غزالی از نظر باطنی‌گرایی اسماعیلی، می‌خواهد این طور بفهماند (فصل سوّم)، که او با معنی ظاهری به جا مانده در زیر قیود و بندهای - یعنی زیر تکالیف شریعت - خشنود است، حال آنکه کسانی که به دانش و عرفان معنی باطنی می‌رسند، مردمی شامل این آیه قرآن در سخن از پیامبر هستند (سوره ۷، آیه ۱۵۶) "بهد از ایشان بارشان و آن زنجیرهایی را که برایشان بوده است." از طرف دیگر به اشخاص جاهلی که باطن را انکار می‌کنند، در آیه ۱۳ سوره ۵۷ اشاره شده است. "میانشان حصاری که آن را است در اندرونش [یعنی صورت باطنی]، رحمت و برونش [عالم ظاهری] عذاب." در واقع آنچه که غزالی در اینجا گزارش می‌دهد، غیر از اینکه به کلی بی‌بهره از هر گونه تبیین و تفاوت می‌باشد، در مجموع درست است. دانش و گنوس اسماعیلی - به واقع هر دانش دیگری - هیچ‌گاه یک دست نیست. می‌توان از آن این نتیجه را استخراج کرد که باید فرامین شریعت را به کنار نهاد. این تمایل معمولاً در باطنی‌گری پنهان بود و پر قدرت‌ترین بیان خود را در اصلاحات اسماعیلیّه الموت، در زمان اعلام قیامت کبری یافت (بنگرید به مطالب بالا؛ اما بیش از نیم قرن پس از غزالی روی داد). اما آدمی همچنین می‌تواند نتایج بسیار زاهدانه‌ای که همه در تقویت هر چه بیشتر ملاحظات شریعت است از آن بگیرد، تا جایی که تصوّر شود که نقش ضروری در حمایت از حقیقت، حقیقت

باطنی است. شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیّه فاطمی، هر دو دست کم آشکارا خود را معروف حفظ این موازنه ناپایدار ساخته‌اند. امّا غزالی چنین تفاوتی را در داوریش راه نمی‌دهد، از این رو از نظر داعی ما سخنش نامعقول است:

آنچه که این زندیق می‌گوید، بر اساس آنچه که در باب باطنیان به او گفته‌اند، یک ادّعای صرف، بدون حتّی آغاز به اثبات است، [داعی] اعتراض می‌کند که او و هم اعتقادهایش "اصلاً با هر کسی که به احکام شرعی بی‌ایمان باشد هیچ ارتباطی ندارند، یعنی دعوی که اساس عمل وی بر معنی باطنی است تا آنجا که لفظ، معنی ظاهری، را رها سازد." این مسئله‌ای جدّی است. داعی پنجم به این بحث به تفصیل بیشتر در کتاب چهارم با توجه به دو نام دیگری برمی‌گردد که به غلط به اسماعیلیّه نسبت داده‌اند، نام‌هایی که به درهم آمیزی آنها با قرمطیان یا دیگر فرقه‌های با منشأ ایرانی، همچون خرمیّه یا بابکیّه می‌انجامند.

۳

شخص حمدان قرمطی، به این سبب که مسئله ارتباط بین اسماعیلیان و قرمطیان به دور او گردش دارد، از قبل موضوع مطالعات بسیاری بوده است. ما به این مسئله به دلیل اینکه غزالی در چشم خلیفه مستظهر، موضوع اسماعیلیان را مظنون جلوه می‌دهد توجه داریم. و اگر به کلّ داستان تغییر مذهب حمدان به باطنی‌گری اشاره می‌کنیم به این سبب است که داستان دربرگیرنده همانندی قابل توجهی با شروع داستان محرمیت یک اسماعیلی قرن چهارم هجری / دهم میلادی است که در جای دیگر به تفصیل آن را مطالعه کرده‌ایم؛ کتاب العالم والغلام.^۱ این داستان

1. H. Corbin, "Un roman initiatique ismaélien du X^e siècle" (abbreviated here as Roman initiatique) in *Cahiers de civilisation medievale*, Université de Poitiers,

در مجموع شاهکار ادبی مختصر و یگانه‌ای است از شرح قابل ستایشی از شیوه در پیش گرفته شده از سوی مبلغی اسماعیلی و مراحل روحی شخص جدید المذهب از لحظه‌ای که او خود درک محرمیت کرده و یک داعی می‌شود، عزم به تغییر مذهب مردم شهرش نموده، از طریق داستان‌های محرک و متفاوت آنان را به اجابت دعوت انجمن اسماعیلی که به "دین حقیقی" دعوت می‌کند فرامی‌خواند. داستان، قطعاً یادگاری از روحانیت اسماعیلی است؛ اما همچنین فکر می‌کنیم نشانه‌ای قوی است از آنچه روح اصلاح الموت می‌شود که احتمالاً به طور مشخص نفوذ قرمطیان در این ماجرا را آشکار می‌کند. زیرا که حدّت و جسارت آن کاملاً مخالف حزم نمایش داده شده توسط داعی یمنی ماست. در این دو متن، آن‌گونه که بودند، دو حدّ از حکمت الاهی اسماعیلی داریم که نشان می‌دهد چرا بر اهمیت آنها در اینجا تأکید می‌کنیم.

بدیهی است که شخص باید اطلاعات دیگری را که ما در باب حمدان قرمطی داریم در ذهن داشته باشد. اینجا خود را محدود به متون اخیراً گردآوری شده توسط و. ایوانف می‌کنیم که مطالعات اسماعیلی را حتی اگر فلسفه شخصی وی کاملاً مخالف آنان بوده باشد،^۱ به وی مدیون هستیم. رویدادهای موردنظر، ابتدا در حومه "نهرین" در فاصله زمانی

XV^e année, n° 1, January-March 1972, and n° 2, April-June 1972, pp.1-25 and 125-142. The same text, but with a more extensive prologue and postlude, appeared in *Eranos Jahrbuch* 39 / 1970, Leiden, 1973, pp.41-142, under the title: *L'initiation ismaélinne ou l'ésotérisme et le Verbe*.

1. W. Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", in *Journal of the Bengal Branch of the Royal Asiatic Society*, 1940, pp.43-85 and *Rise*, pp.75 ff

او به آثار پیشین دوخویه و دوساسی و منابعشان ارجاع می‌دهد: ابومحسن و طبری. در اینجا نیازی نیست وارد این مباحث و جدال قلمی پیرامون این سؤالات بشویم. بیشتر آنها، کم یا بیش، مقدّر فرض شده‌اند.

۲۵۰ ق / ۸۶۴ م و ۲۶۹ ق / ۸۸۲ م، روی داده است. مردی حسین نام، یک داعی اسماعیلی از اهواز در خوزستان، موفق به تغییر مذهب تعدادی چهره‌های مهم در منطقه گردید که میان آنها مردی بسیار باهوش، حمدان، معروف به قرمطی بود (در زیر، داستان این تغییر مذهب از نوشته غزالی ترجمه شده است). پس از این ما چیزی از داعی حسین (توجه می‌شود که قبلاً اسم این شخص حسین آمده بود Hasayn) نمی‌شنویم، همه توجه بر حمدان متمرکز است.

و. ایوانف، صفحات چندی از یک رساله اسماعیلی، موسوم به اسرار النطقاء را گرد آورده است که جزئیات روش‌ها و سازمان تبلیغات اسماعیلی در زمان فاطمیان را آشکار می‌سازد.^۱ (در اینجا از فرضیاتی که معطوف به شکل اصلی کلمه عربی قرمطیان است بحثی نخواهیم داشت).^۲ حمدان احتمالاً برای تمام منطقه بین‌النهرین، داعی اصلی شد. شوهر خواهر وی، عبدان همچون منشی و نماینده وی عمل کرد. پس از ۲۶۱ ق / ۸۷۵ م، سرفرماندهی آنها در "کلواذی" نزدیک بغداد بود. بعد احتمالاً حوالی سال ۲۸۶ ق / ۸۸۹ م، تغییرات بسیار مهمی پیدا کرد. حمدان ظاهراً پیوندش را با "دعوت" انکار کرد و سپس ناپدید شد.^۳ منشی وی به قتل رسید و داعی دیگری جانشین وی شد. اما این تغییرات مهم دقیقاً چه بودند؟ به نظر می‌رسد که احتمالاً نظر و. ایوانف در سخن از "توهم زدایی میان برادران قرمطی"^۴ درست باشد. متأسفانه ما امروز به واقع هیچ یک از نوشته‌های اسماعیلی پیشافاطمی را در دست نداریم. این نشان می‌دهد چرا به داستان محرّمیتی که بیشتر بدان اشاره کرده‌ایم،

1. W.Ivanow, *Rise*, pp.100 ff. of the Arabic section.

2. *Ibid*, p.76

3. *Ibid*, p.48

4. *Ibid*, p.47

اهمیت بسیار می‌دهیم.^۱ اگر ما با همدلی جزئیات شرح ناصر خسرو را از دیدارش از دولت کوچک بحرین - در یک دولت ایده‌آل، اگر حتی یکی بوده باشد^۲ - که باقی‌گذارده مطالعه کنیم به این باور می‌رسیم که قمرمطیان از زمان به تخت نشینی المهدی و بنیادگذاری دولت فاطمی، خودشان را از جنبش کنار کشیدند. از باطنیان انتظار بسیار می‌رفت که خود را با یک خلافت سیاسی و دنیوی انطباق دهند.

بدون پرداختن به همه جزئیات مسئله قمرمطیان که به طور کامل پیچیده باقی مانده است، قطعه برگرفته از متن غزالی به اندازه کافی کیفیاتی را منعکس ساخته است (فصل چهارم). ما به برخی شباهت‌ها در کتاب العالم و الغلام اشاره کرده‌ایم. پاسخ داعی ما کاملاً آرام است. چه چیزی در

۱. بنگرید به یادداشت ۱ بخش سوم همین مقاله. افزون بر آن برای کتاب الرشید و الهدایة نک: W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, second edition, Bombay, 1955, pp. 29-60 ;

و نیز بنگرید به متن فارسی ام الکتاب که توسط پیوفیلیپانی-رونکونی به ایتالیایی ترجمه شده است.

۲. ناصر خسرو، سفرنامه، به تصحیح و ترجمه و یادداشت‌های شارل شفر، پاریس، ۱۸۸۱ م، صص ۲۲۵ - ۲۳۰.

«و از رعیت عشر چیزی نخواستندی و اگر کسی درویش شدی یا صاحب قرضی، او را تعهد کردند تا کارش نیکو شدی. و اگر زری کسی را بر دیگری بودی، بیش از مایه او طلب نکردندی. و هر غریب که بدان شهر افتد و صنعتی داند، چندان که کفات او باشد، مایه بدادندی تا او را اسباب و آلتی که در صنعت او به کار آید بخیریدی و به مراد خود زر ایشان همان قدر که سنده بودی باز دادی» [همان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۱ ش، ج ۳، صص ۹ - ۱۴۸ / مترجم]. ابوسعید (م ۳۰۱ ق / ۹۱۳ م) بنیانگذار سلسله قمرمطیان در بحرین بود: «چون از اهل شهر پرسند که "چه مذهب داری؟" گوید که: "من بوسعیدیم". نماز نکنند و روزه ندارند ولیکن بر محمد مصطفی (ص) و پیغامبری او مقررند ... و در شهر لحسا مسجد آدینه نبود و خطبه و نماز نمی‌کردند، الا آنکه مردی عجمی آنجا مسجدی ساخته بود نام آن مرد علی بن احمد (محمد) ... و یکی از آن سلطانان در ایام خلفای بغدادی با لشکر به مکه شده است و شهر مکه سنده ... و حجرالاسود از رکن بیرون کرده و به لحسا برده ...» [همان، صص ۵۰ - ۱۴۸ / مترجم].

داستان تغییر مذهب حمدان قابل سرزنش است؟ در فصل پنجم غزالی می‌کوشد که از این داستان بهره‌برگیرد، امّا مخالفت داعی با او نوع دیگری از بحث احساسی است.

فصل چهارم:^۱ سپس این زندیق [غزالی] ادامه می‌دهد: قرمطیان نامشان را به سبب ارتباط با مردی به نام حمدان قرمط که در آغاز یکی از داعی‌های آنان بود، برگرفته‌اند. گروهی از مردم به دعوت وی پاسخ دادند و در نتیجه قرمطی یا قرمطیّه نامیده شدند. حمدان قرمط خود مردی از کوفه بود، که به زندگی روحانی تمایل داشت. روزی یک داعی باطنی در جاده، جایی که حمدان گله‌ای گاو را می‌چراند به او برخورد. حمدان به داعی گفت او را نمی‌شناسد و از قصدش کاملاً ناآگاه است: "می‌بینم که تو مسافری و از راه طولانی آمده‌ای کجا می‌خواهی بروی؟" داعی به شهر کوچکی اشاره کرد که از آن حمدان بود. پس حمدان گفت: "بر یکی از این گاوها سوار شو و از رفتن آسوده شو." داعی به یکباره پی برد که او مردی با استعداد برای زندگی روحانی و امور دینی است، لذا بر روی او شروع به کار کرد و تمایل روحانی وی را به این شرح به دست آورد.

داعی: من دستوری به انجام آن کار ندارم.

حمدان: تو تنها بر اساس دستورات عمل می‌کنی؟

داعی: درست است.

حمدان: دستورات چه کسی را انجام می‌دهی؟

داعی: دستور خداوند خود و تو را، که این جهان و آن جهان، هر دو، به او تعلق دارند.

حمدان: پس او خدای دو جهان است؟

داعی: درست گفתי امّا خداوند، بزرگیش را به هرکسی که بپسندد،

۱. تمام این فقره معطوف به حمدان، توسط گلدزیهر حذف شده و تاکنون ناشناخته باقی مانده بود.

می دهد.

حمدان: هدف تو از آمدن به این سرزمین چیست؟

داعی: من می خواهم ساکنان آن را از جهل به دانش حقیقی دعوت کنم، از سرگشتگی در اشتباه به هدایت مستقیم و از قلمرو لعنت به رحمت، می خواهم آنها را از اعماق فقر و اشتباه نجات داده و به آنها چیزی بدهم که آنها را از خستگی و مشقات آسوده سازد.

حمدان: خوب، پس مرا نجات بده! و خدای من پاداش تو را بدهد! این دانش را که با آن به من زندگانی می دهی، بیاموز، زیرا من به هیچ چیز بیشتر از آنچه که تو در باب آن سخن می گوئی، نیاز ندارم.

داعی: اما من دستور ندارم که راز پنهان را بر هر کسی آشکار سازم تا هنگامی که در باب آنان قضاوت کنم که ارزش اطمینان مرا داشته و سوگندشان داده باشم.

حمدان: این سوگند باید چگونه باشد؟ به من بگو زیرا که آماده انجام آن هستم.

داعی: آن چنین است که تو نزد امام، سوگند می خوری و با خداوند میثاق می بندی که هیچ گاه راز امام را که در باب آن با تو گفتم کرده ام فاش نسازی و هیچ گاه به راز من خیانت نکنی. و سپس حمدان این سوگند را به جا آورد.

در مقایسه این قطعه با شروع کتاب العالم و الغلام، کسی نمی تواند از توازی بین دو داستان و حتی گفتگوی آنها، یکه نخورد. در هر دو، داعی اسماعیلی، موعظه ای عمومی نمی کند، و خود را به جمعیتی عرضه نمی دارد. مأموریت او کشف فرد به فرد است، آنهایی که او می تواند اشتیاق روحیشان را در پاسخ به دعوت بر ملا سازد. پس او باید در شخص، بیداری درونی را برانگیزد که بتواند وی را به خواست مسائل مشخصی راهنما باشد. این وظیفه داعی است، زنده کردن مرده - البته

مردۀ روحانی، (من خود مرده بودم و خداوند، به من زندگی مجدد داد. حال من باید به آنهایی که پس از من می آیند، حقیقتی را که به من سپرده شده واگذار نمایم)^۱ دقیقاً مثل فرد جدیدالمذهب در داستان محرمیت (راهی به زندگانی برای من وجود دارد؟)،^۲ حمدان، اینجا، برای نعمت دانش که به او زندگانی بدهد، اشتیاق دارد. اما در هر دو داستان، فرد جدیدالمذهب سوگندی خطر می خورد که آن دانش عالی را تنها برای کسانی که قابلیت فهم آن را دارند و باید سوگند مشابهی بخورند می تواند بازگوید و بر اهل دنیا آشکار نسازد.^۳ همانند حمدان قرمط، جدیدالمذهب مطرح در کتاب العالم والغلام، یک داعی مسئول می شود و داستان کار وی موضوعی است که نیمۀ دوم کتاب را آکنده می سازد. در واقع، آدمی حیران باقی می ماند که آیا حمدان قرمطی، همانی است که با قهرمان آرمانی داستان محرمیت همانندی دارد یا اینکه این گونه نیست، بلکه این قهرمان، کسی است که با ایده آل نوعی، در شخصیت حمدان، مطابقت دارد.

به هر حال، داعی یمنی ما به دور از یافتن هر مورد قابل سرزنش در رفتار حمدان، به طور مشخص ویژگی های آشنایی می یابد. اگر این زندیق (غزالی)، بر اساس اشخاصی که به او داستان را گفته اند، آنچه می گوید حقیقت است، پس مشکل چیست؟ در اینجا چیزی که وی در کتابش به آن اعتراف کرده، برای اینکه کسی شرم نماید، وجود ندارد. از این رو که دقیقاً رفتار "اهل دین" و شیوۀ رفتار آنانی است که راهنمایان روحانی به سوی خداوند هستند. کتاب مقدس و سنت [در مفهوم شیعی کلمه] به این نوع از رفتار گواهی می دهند و گفتن آن برای هر کسی که مورد تهمت و عیب جویی است، شرمی و خطایی نیست (فصل چهارم).

1. H. Corbin, *Roman initiatique*, p.2

2. *Ibid*, p.4

3. *Ibid*, p.7

اما احساسات مخالف غزالی نمی‌تواند به راحتی تسلیم شود. در فقره‌ای از فصل پنجم ادامه می‌دهد: «پس داعی، در متون جاهلیت او را آموزش داد به طریقی که حمدان را به تدریج هم‌دست ساخته او را کاملاً اغوا نمود. پس او کاملاً در آنچه داعی از او می‌خواست آمادگی یافت. از آن لحظه وی شروع به وعظ دعوت کرده و یکی از اصل‌های این دعوت گردید. پیروان او را قرمطیان می‌نامند. در این هنگام، داعی یمنی ما صبر خود را از دست داده و با استفاده از نتیجه‌گیری کلمات غزالی، وی را به به دام معضلی احساسی می‌اندازد: «اگر "داعی" ای که این زندیق او [غزالی] اشاره می‌کند در کسی که او حمدان قرمطی نامیده می‌شود، استعدادی که پایه این نوع از دعوت است شناسایی می‌کند، پس روی هم رفته وظیفه او بود و آن چیزی که مستحق شرم باشد وجود ندارد، اما از طرف دیگر، اگر کسی که او شناسایی می‌کند با آنچه او دعوت می‌نماید ناسازگار می‌بوده باشد، کاملاً غیرقابل تصور است که شخص دعوت شده اگر ذره‌ای فهم داشته باشد آن را قبول کرده و پیرو شود. بنابراین، نسبت این در آنچه که زندیق تعلیم است [غزالی] حمدان و داعی وی را به آن متهم می‌سازد - که و اجازه تعلّم جهل محض - چیزی نیست، مگر یک ظنّ بی‌پایه و ابلهانه که تنها می‌تواند با اهداف بدخواهانه وی توضیح داده شود».

۴

به هر حال، غزالی کوشید که در کتابش مسائل را حتی دورتر ببرد. پس از شرح پیوستگی اسماعیلیان با قرمطیان خدانشناس که مکه را غارت کرده بودند، او کوشید از طریق دیگر نام‌های مشخصی که برای آنان به کار برده بود، آنان را با جنبش‌های دینی ایرانی قرون اوّل اسلامی که خودشان برخاسته از جنبش‌های دینی ایران پیش از اسلام بودند، در پیوند قرار دهد. این اطلاعات می‌تواند کاملاً برای تاریخ‌نگاران ادیان یا

پدیدار شناسان موضوعات دینی جالب توجه باشد، امّا برای داعی یمنی سرسخت ما موضوعیت نداشت.

در اینجا یادآوری سوابق فرقه‌هایی که در فصول ششم و هفتم بحث شده است و تاریخ‌نگاران عموماً فرض می‌کنند به ایران زمان ساسانی برمی‌گردد، مفید است. در کلّ، سابقه مشترکشان جنبش مزدکی در زمان سلطنت قباد (کواد) اوّل (م ۵۳۱) بود. جنبشی که به نظر می‌آمد نوعی اصلاح مانویگری است. پژوهش‌های اخیر، قضاوت‌های افراطی در باب این فرقه را معتدل ساخته است.^۱ در واقع، برای یک جنبش غیرسازگار که خود را متهم به همه اعمال "اشتراکی" و شرارت‌های غیراخلاقی از سوی بدعت‌نویسان، و سپس تاریخ‌نگارانی که شرحشان را با اطمینان بسیار ساده‌لوحانه تعقیب می‌کنند، می‌یابد، تعابیر، خیلی اندک است. یقیناً ایران‌شناسان عصر ما، مایلند نفوذ واقعی‌ای که ایده‌های ایرانی می‌توانست بر حکمت الاهی اسماعیلی در دوره‌های مختلف داشته باشد را شرح دهند. به طور مثال، "صورت نور" که مرتبط با عضو در لحظه محرمیت بود، "نمایش در آسمان" و کار ابلیس [دمیورگوس گنوسی]، اعلام خرمیه که دو چیز برای رستگاری ضروری است: دانش حقیقی امام و استرداد (یا انتقال) امانت محرم شده در شخص (دانش و گنوس) — همه اینها موضوعاتی هستند که برای نشان دادن پیوند میان دانش و عرفان و قدیم نوشته [گنوستیسیسم] اسماعیلیان، می‌باید با ژرف‌نگری مطالعه بشوند.^۲ امّا غزالی، چنین نیتی در غنای پدیدارشناسی دینی ندارد. بلکه

1. Gholam Hossein Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens II^e et au III^e siècle de l'hégire*, Paris, 1938; and Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, second edition, Copenhagen, 1944, pp.316 ff

2. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, index, under "Forme de lumière", and "manichéisme"; *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*, in *Eranos-Jahrbuch*, 23 / 1955; and *De la gnose antique à la gnose*

هدف او تقبیح آن چیزی است که بر او بین اسماعیلیان و فرقه‌های ایرانی به طور ضمنی آشکار شده است. غزالی برای نمایش آنچه اتهاماتش دربارهٔ زندیق بودن اسماعیلیان را معتبر سازد، از "دانش و گنوس" آنان همچون عذری برای از دست نهادن شریعت استفاده می‌کند.

فصل ششم شامل گزیده‌ای طولانی از غزالی در باب خرمیه است که وی می‌افزاید به عنوان "مزدکیه" هم شناخته شده‌اند. کلمهٔ فارسی "خرم" معانی قابل قبول، مطبوع، خندان، و خوش آیند را می‌دهد. — هر چیزی که به آدمی لذت مورد نظر را بدهد (آدمی به یاد لذت دانستن در تمدن OC ما در فرانسه می‌افتد).^۱ در اصل این یک جنبش دینی واقعی بود که برای چند قرن اثراتش باقی ماند. می‌توان گونه‌ای خط مشابهت بین مزدکیان، خرمیه، خرم‌دینیه و بابکیه یافت. چرا که این جنبش‌ها به رغم اختلافاتشان با یکدیگر در بسیاری از قضایا^۲ در جمع‌بندی‌هایشان با هم

ismaélienne, in Atti del Congresso Volta, Accademia Naz. dei Lincei, Rome, 1956.

۱. کربن در اینجا اشاره دارد به مفهوم "دانش شاد" چنان که نزد رامسگران (: تروبادورهای) جنوب فرانسه در اواخر قرون وسطی مطرح بوده است / مترجم. با تشکر از توضیح روشنگر دکتر بزرگ نادرزاد در این زمینه.

۲. منابع این بحث را می‌توان در اثر غلامحسین صدیقی یافت 192-196 pp. [متن فارسی، تهران، پازنگ، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، صص ۲۳۲-۲۳۸ / مترجم]. (در باب سه شرح ممکن از نام خرمیه). در ارتباط مزدک و خرمیه نگاه کنید به همان 195 p. (متن فارسی، ص ۲۳۷ / مترجم). در باب پنج عنصر نور نزد مانی، کاهش یافته به سه عنصر نزد مزدک، و حاکم بودن نور نزد مزدک که به وسیلهٔ چهار قدرت یاری می‌شود که خودشان از سوی هفت وزیر احاطه شده‌اند و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی خودشان را آشکار می‌کنند. بنگرید به A. Christensen, *op.cit.*, pp.339-44. موضوع این فرقه اجتناب از هر چیزی است که پایبندی روح را به ماده و تاریکی تقویت کند. این فرقه گیاهخوار بود و مزدک تضاد، نفرت و نزاع را منع کرده بود. شهرستانی (تهران، چاپ سنگی، ص ۱۲۴) به نام‌های مسلمی که شامل "نام اعظم" است اشاره می‌کند که تنها در میان مزدکیان شناخته شده بود. "به کسی که چیزی از راز اعظم بر او آشکار شده بود." امید است برای آگاهی بیشتر در این

موافقت. غزالی به خرّمیه و خرّم‌دینیه با همه قضاوت‌های معمول اشاره می‌کند: «اینها مردمی هستند که به برچیدن تکالیف شریعت اصرار می‌کنند، همچنان که انسان را برای پیگیری همه لذّات و احساساتش آزاد می‌گذارند ... اجازه به آزادی روابط جنسی و اعلام مجاز بودن همه منهیّات قوانین دینی». اما داعی‌یمنی کاملاً آرام باقی می‌ماند: «اگر آنچه بر این زندیق [غزالی] اساس کسی که داستان را به او گفته، راست می‌گوید همان شکل استفاده شده در ارجاع به مورد حمدان قرمطی از این رو که این افراد، در رسوایی که در این جهان سزاوارگشته‌اند از قبل قضاوت. اما شده‌اند پس آن نیکوست خورده‌ایم [...] برای ما، در نزد خداوند سوگند که اصلاً با هر کسی که این اعمالی را که این زندیق در باب آنها سخن می‌گوید، انجام می‌دهد، هیچ کاری نداشته باشیم».

فصل هفتم طولانی‌ترین همه فصول در کتاب چهارم دامغ الباطل با گزیده‌ای طولانی از توجه غزالی به شخصیت بابک خرّمی شروع را می‌شود. با او غزالی کلّ نمایش دینی آذربایجان در قرن نهم [میلادی] حضور می‌بخشد. - داستانی که در اینجا حتّی نمی‌توانیم خلاصه‌اش نماییم.^۱ برای مدّتی طولانی، پروان بابک دلیر، پیروز بودند. در پایان، این افشین، فرمانده متصدّی سپاهیان المعتصم، خلیفه عبّاسی بود که بر آنها

باره روزی منابع اصلی کشف شود.

۱. غلامحسین صدیقی بیش از ۵۰ صفحه را به این داستان حماسی اختصاص داده است pp.229-80 [متن فارسی، ۲۴۷ - ۳۲۶ / مترجم]. نقش افشین که خود یک شاهزاده ایرانی بود، به نظر می‌رسد پیچیده است، صدیقی pp.297-304 [متن فارسی، ۳۳۳ - ۳۵۳ / مترجم]. ظاهراً او المعتصم خلیفه عبّاسی را تا حدّ زیادی حمایت کرده بود و دوست داشت که به توافقی که با بابک دست یابد. نزاع بین ایرانیان و اعراب، در دور و بر خلیفه کاملاً قوی بود. افشین اگر در حقیقت بودائی نبود زرتشتی باقی مانده بود (علاوه بر کتاب‌های موجود در میان اموال وی پس از مرگ، "بت‌هایی هم به دست آمد). کار وی با محاکمه‌ای بد به انجام رسید و به نظر می‌آید در زندان از گرسنگی مرد.

غلبه کرد. او حتی کوشید بابک را نجات بخشد؛ اما وی، همه مصالحه‌های او را رد کرد. غزالی با خوشحالی فراز کوتاه پر معنی‌ای برای ایران‌شناسان در شرح خود می‌گنجاند: او اشاره می‌کند «که پیروان بابک مأموریت پیامبری نیاکان خود را در مردی پی گرفتند که یکی از شاهزادگان موروئی پیش از اسلام به نام "شروین" بود».^۱

این فراز کوتاه انعکاس فوق‌العاده‌ای از این امر که آذربایجان صحنه داستان حماسی بابکیه بود را عهده‌دار است. در آذربایجان بود که مغ ساسانی، متون مقدس شرح زندگانی زرتشت پیامبر را منتقل کرده بود. و سه قرن پس از بابک، سهروردی "تجدیدگر فلسفه حکمای ایران باستان" در مراغه در آذربایجان تحصیل کرد. اهمیت مسلم رساله‌های اسماعیلی در برخورد با زرتشت، همچون یکی از "برجستگان دوره ابراهیم" است.^۲ به نظر می‌رسد که هم اشرافیان و هم اسماعیلیان، پیوند رشته پیامبری ایرانیان باستان به رشته پیامبری سامی در تورات و قرآن را یک ضرورت روحی احساس می‌کردند. این امر، چندان پیش از این مورد توجه قرار نگرفته، اما شاید آینده نزدیک، اهمیت آن را برای روزگار ما آشکار سازد. باید اطمینان داشت که این مسائل ذهن غزالی را به خود مشغول نمی‌کرد. - برای او، وظیفه مهم تقبیح فعالیت‌های غیراخلاقی نسبت داده شده به این فرقه بود. همان گونه که این موارد مورد توجه داعی یمنی ما هم نبود. او به اتهامات جدی غزالی با اشاره به فقرات طولانی از متنی کاملاً ارزشمند که پیش از این برای ما کاملاً ناشناخته بود، پاسخ می‌دهد.

۱. تشخیص این چهره مشکل است. به صدیقی p.278 یادداشت ۵ [متن فارسی، ص ۳۲۳، یادداشت ۳ / مترجم] نگاه کنید.

2. H. Corbin, *L'Archange empourpré recueil de quinze traités et recites mytiques de Sohrawardi*, Paris, Fayard, 1976, and *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1972, tome IV, index, under "prophétism", "Xvarnah", "Zoroastre", etc.

او می نویسد: «چیزی که ما در پاسخ می گوئیم این است که همه آن، قصه‌ای است مطابق با وضعیّت محرومیّت کسی که آن را گفت و کسی که آن را گزارش کرد. [یعنی غزالی] خداوند شفا بدهد کسی که آن را جعل کرد، کسی که آن را گزارش و کسی که باورش کرد [...] اگر نبود که کسی گمان برد که ما سعی به اجتناب از پاسخ دادن به همه اتّهامات این زندیق [غزالی] داریم، قطعاً حتّی از اشاره به رسوائی و شرارت انواع چیزهایی که می‌کوشد ما را بدانها بدنام سازد خودداری می‌کردیم».

مسلماً، هدف پیرو امامان دست یافتن به حقیقت، دانش، مفهوم باطنی وحی، است. امّا آیا یک کلمه در سخنان یک امام در توجیه لجام گسیختگی و رها کردن اعمال شریعت با توجیه اینکه انسان حقیقت باطنی را "درک کرده است" وجود دارد؟ داعی ما در حمایت از این موضوع در فصل ششم تعداد زیادی ارجاع می‌دهد، تنها می‌توانیم به وجود آنها در حالی که چند سطری به چهره‌های اصلی ارجاع داده می‌شود، اشاره کنیم: یک پاسخ‌گزنده از مولایمان علی (اساس امامت و اوّلین امام شیعیان دوازده امامی) به گروهی از کاسبکاران وجود دارد که آمده بودند او را یافته و بگویند "ای امیر مؤمنان ما شیعیان تو هستیم"، امام برای مدّتی طولانی بدانها نگریست و سپس فرمود: "نه! من هیچ یک از شما را نمی‌شناسم و هیچ یک از شما را پیرو آنچه ادّعا می‌کنید نمی‌بینم. برای آنکه شیعیان ما مراقب خورشید و ماه و ستارگان هستند (اشاره به هشیاری آنان در مشاهده ساعات شرعی عبادت). شیعیان ما کسانی هستند که گرسنه‌اند و معده را خالی نگاه می‌دارند. [مختصر آنکه، چیزی که مناسب لجام گسیختگی مورد اشاره غزالی باشد وجود ندارد]. انسان می‌تواند روحانیّت آنها را از چهره‌هایشان تشخیص دهد. کسی که چیزی را به خطا بگیرد، بر مردمان خشونت ورزد و یا آنچه را که متعلّق به او نیست، تصرف کند، از شیعیان نیست".

مورد مشابه، وقتی که مفضل شاگرد امام ششم (پنجم در نظر اسماعیلی) جعفر صادق که از او در باب تعداد شیعیان پرسیده شد، پاسخ داد «تعداد آنها بسیار اندک است» مردانی از کوفه رنجیده خاطر شدند. امام پذیرفت که او کاملاً درست می‌گوید، «آن مردان شیعیان ما نیستند، چرا که اگر بودند با پاسخ تو منقلب نمی‌شدند. وانگهی، خداوند شیعیان ما را کاملاً خلاف این مردان توصیف کرده است. هیچ کسی شیعه حقیقی جعفر نیست مگر که زیانش را بدوزد [کسی که اصل سرّ حرمت را مراقبت کند، کتمان] و کسی که برای خالقش اقدام و کار کند [...]؛ کسی شیعه جعفر است که شب‌ها را به عبادت بیدار باشد و روزها را با روزه سپری سازد، کسی که خود را از برخورداری‌های دنیوی به خاطر حرمت خداوند منع نماید و اشتیاقی سخت به ما اهل بیت داشته باشد». کلمات بسیار مهمی، مانند جملاتی قطعی در باب باطنی‌گری و امدار امام جعفر هستند. از جمله "امر ما حقیقت است، و حقیقت حقیقت، ظاهری وجود دارد، باطن ظاهری وجود دارد و باطن باطنی".^۱

داعی یمنی در سراسر باقی مانده فصل ششم به نامه‌هایی از امامان فاطمی اشاره می‌کند. اوّل از همه نامه‌ای از امام معزالدین الله (خلیفه چهارم فاطمی ۳۴۱ ق / ۹۵۳ م — ۳۶۵ ق / ۹۷۵ م)^۲ که خطاب به

1. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, tome I, Paris, Gallimard, 1964. p.61, and *En Islam iranien...* tome I, pp.116, 188 ff, 201

برای نزاع میان مفضل و شیعیان کوفه و اینکه امام جعفر کاملاً با مفضل هم‌عقیده بود به عباس قمی، *سفینه بحار الانوار*، ج ۲، ص ۳۷۲ نگاه کنید.

2. W. Ivanow, *Ismaili Literature*, p.31, numbers 59-62. Of his works we have a *Risālah al-rawda (ta'wīl a-Sharī'a)*, some Munājāt or "thesophical prayers" for each day of the week, a *Letter to Ḥasan al-Qarmatī*, a *Risāla masīhiyya*, which is a letter copied by the Bishop Paul of Damietta: cf. Louis Massignon, *Recueil de textes in inédits...*, Paris, 1929, pp.215-17. This Fāṭimid Imām, who deserves to be the subject of a monograph, ruled from 341/953 to 365/975.

داعی‌اش محمد بن کتام^۱ نوشته است. تنها می‌توانیم به چند خط آن اشاره کنیم:

به خدا سوگند می‌خورم! اگر که ظاهر هیچ گونه فضیلت و یا ارزشی به مثابه شفاعت نداشته باشد پس پیامبر ما، محمد (ص) هیچ کدام را دارا نمی‌باشد [از این رو که مأموریت وی، همچون پیامبر تنها معطوف به ظاهر بود]. بیچارگی، بیچارگی، بیچارگی تمام، سرنوشت کسی است که عمل به ظاهر را متوقف ساخته و می‌کوشد با استفاده از چیزی دیگر، پس از توقف مراقبت از ظاهر، به لطف خداوند راه یابد ... چنین مردمی احمق هستند: آیا دانشی از معرفت حقیقی، به طریقی بدون عمل به دین، امکان دارد، یا به واقع بدون آنها، امکان ندارد ...؟ به آنها بگویید این اعمال، چون نماز و سایر موارد - که در گمان شما به محض اینکه شما آموخته حقیقت باطنی شوید باید ترک شوند - بخشی از دین هستند، یا اینکه حاقّ واقع^۲ این است که آنها بخشی از دین نیستند؟ اگر این اعمال به وسیله شریعت تحمیل شده‌اند پس به واقع بخش به هم پیوسته آن دینی هستند که به وسیله پیامبران آورده شده است. پس هر کسی که آنها را ترک کند، مانند این است که دینی را ترک کرده است و بنا بر این کافر می‌شود. و اگر آنها به تو با گفتن اینکه به چشم خود می‌بینند که این اعمال بخش به هم پیوسته دین نیستند، پاسخ دهند پس کسی که آنها را بر این قرار داشته، باید داعی چیزی دیگر جدای از دین بوده باشد. ولی خداوند،

۱. به این نامه و سرانجام آن در ادبیات اسماعیلی ایوانف اشاره نشده است.

خود آنها را در این موضوع انکار می‌کند. زمانی که می‌گوید "دین حقیقتی نزد خداوند اسلام است" [۳ / ۱]، "دین قیم و دین ابراهیم حنیف" (۶ / ۱۶۲) [...] روزی آنها خود را رو در رو با اعمالشان می‌بینند.^۱ پس آنها توبه خواهند کرد، اما برای اینکه توبه‌شان اثری داشته باشد، بسیار دیر است. نامه طولانی امام المعز با وصیت روحانی امام الحاکم بامرالله، خلیفه ششم فاطمی (۳۸۶ ق / ۹۹۶ م - ۴۱۱ ق / ۱۰۲۱ م) به چهره‌ای جوان و تأثیرگذار، کسی که شرح مفاد حکمت الاهی را برای باطنیان دوروزی عهده‌دار شده و کسی که موضوع زندگی نامه افسانه‌ای مؤثر جرارد دو نروال ماست ادامه می‌یابد.^۲ داعی مورد نظر این وصیت کسی نیست مگر

۱. اشاره‌ای است به آنچه که تجسم اعمال خوانده می‌شود. اعمال و کارهای یک انسان شکل گرفته و با او پس از جدایی روح از بدن مواجه می‌شوند. این جنبه از معادشناسی شاخصه تفکر اسلامی است که همانند رویارویی روح با دثنا، در ورود به پل چینوت در معادشناسی زرتشتی است. همچنین نک: ملاصدرا شیرازی، کتاب الحکمة العرشية، بخش دوم، اشراق سوم، قاعده شانزدهم. برای توجه به ظاهر این را با تفسیری که ناصر خسرو از منہیات به دست می‌دهد مقایسه کنید: "وقتی می‌جنگید به صورت ضربه ننزید". فیلسوف بزرگ اسماعیلی چنین تعبیر می‌کند ظاهر را رد نکنید، زیرا که این صورت است که بر تأویل گشوده است. بنگرید به:

H. Corbin, *Étude préliminaire pour le "livre réunissant les deux sagesses" (Jāmi' al-Hikmatayn)*, Bibliothèque Iranienne, vol.3 - a), Teheran-Paris, 1953, p.143, note 260.

2. W.Ivanow, *Rise*, p.46,

و برای رابطه با دروزی‌ها نک: همان، صص 143-51؛ و نیز نک:

Ismaili Literature, pp.113 ff.

امام حاکم در هفت سالگی پس از مرگ پدرش العزیز به تخت نشست. مخالفان فاطمی با تبلیغات کوشیدند او را دیوانه جلوه دهند، اما نتوانستند آن را اثبات کنند. در نزد دروزی‌ها، مولانا الامام، ده تجسم الاهی دارد. اولین آنها در شکل امام علی بن ابی طالب و دهمین در امام الحاکم بامرالله است.

حمید الدّین کرمانی - قبلاً به او اشاره شد - یکی از مشهورترین نام‌ها و عمیق‌ترین متفکران دعوت اسماعیلی، کسی که در آن زمان عهده‌دار دعوت برای جزیره دو عراق (بین النهرین و غرب ایران) بود.^۱ در اینجا بار دیگر تنها می‌توانیم به چند خط گزیده ارجاع دهیم:

همه دستورات مرا در خدمت به خدا نگاه‌داری کن ...
 سنّت نیای ما، پیامبر خدا را از طریق دعوت به توصیه
 حقیقی زنده دار ... مؤمنان را به انجام تکالیف دینی، به
 دیگر تکالیف بیعت آنها و وفاداری به آنچه که بر آنها
 واجب شده و آنچه که در کتاب اعمالشان نوشته می‌شود
 ترغیب نما و بدان که حمایت ما شامل آنانی است که به
 کتاب خدا و سنّت پیامبر خدا، عمل بکنند و آنانی که خدا
 را از طریق وقف کردنشان به ما خدمت می‌کنند. این کلمات
 را به همه دوستان آموزش ده.

این وصیّت بایک نامه بلند و عبرت‌آموز از سوی یک داعی گمنام ادامه

۱. حمید الدّین کرمانی بزرگ‌ترین فیلسوف اسماعیلی ایرانی است. نک:

H. Corbin, *Historie de la philosophie islamique*, tome I, pp.130 ff, and, W.Ivanow, *Ismaili Literature*, pp.40-44.

او عنوان حجّت دو عراق (عراقین) را داشت. همچنان که از دو تا از نامه‌های وی به تاریخ ۳۹۹ ق / ۱۰۰۸ م برمی‌آید، وی با زادگاهش کرمان ارتباط نزدیکی داشت. تاریخ دقیق مرگ وی معلوم نیست. آخرین اثر وی الواعظه تاریخ ۴۰۸ ق / ۱۰۱۷ م دارد، اما ظاهراً او تا تاریخ ۴۱۲ ق / ۱۰۲۱ م زنده بود. آثار وی متعدد هستند. حمید الدّین در آنها خود را یک مابعدالطبیعی ژرف‌نگر نشان می‌دهد. بهترین اثر شناخته شده وی راحة العقل توسط کامل حسین در قاهره ویرایش شده است. خود ما سه دوره از کلاس‌هایمان را به وی اختصاص داده‌ایم. بنگرید به:

Annuaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes - Études (Sorbonne), for the year 1956-1957, pp.42 ff, for 1957-1958, pp.61 ff, for 1958-1959, pp.84 ff.

می‌یابد. خلاصه خطوط پایانی این نامه بار دیگر قصد داعی یمنی ما در سراسر فصل هشتم را خلاصه می‌کند: «البته ما همه آنچه را که پیامبر ضرورتاً لازمه یک تأویل آشکار ساخته، انکار نمی‌کنیم. اما سرشت چیزها چنین است که تأویل همچنین تکلیف ظاهری خداوند است، و تأویلی که نتیجه فسخ اعمال ظاهری و عبادات ظاهری خداوند باشد، باید تأویلی غلط باشد. شخص نباید اصلاً به چنین چیزی توجه کند». بعداً (در فصل ۱۳) داعی ما، در اشاره به این آیه قرآن "وصف حال آنان که تحمّل تورات کرده و خلاف آن عمل نمودند در مثل به حماری ماند که بار کتاب‌ها بر پشت کشد"، (۵ - ۶۲)^۱ نکته لطیفی را اضافه می‌کند.

همه این فقرات که ما از فصل ششم ارجاع دادیم، همچنین، موضع موافق ما را با داعی یمنی نشان می‌دهد. خلاصه آن چنین است: حمایت اسماعیلیان از هر دو ضرورت باطنی و تأویل. سنی‌ها با این ادعا که هر کسی که از ضرورت باطن و تأویل حمایت نماید، هدف واقعی‌اش نابودی ظاهر و به دور انداختن تکالیف شرعی است، با آنان مخالفت می‌کنند. داعی اسماعیلی و با او همه اسماعیلیه، اعتراض می‌کنند که این یک روش غلط استدلال است و آن را همچون مغالطه ناشی از سوء نیت تقیح می‌کنند. باطن، حقیقت درونی سخن است، عمل یا هر واقعه‌ای، اگر به سادگی به ظاهر کاهش یابد، فاقد هرگونه کارایی روحی خواهد بود. یک پیوند ناگسستنی و یک ارتباط اساسی بین باطن و ظاهر وجود دارد. آنها نقطه کانونی یک بیضی هستند که به وسیله دعوت ترکیب می‌شوند. اگر

۱. فصل سیزدهم که کاملاً کوتاه است، به سادگی اشاره به محمّره زمان بابک دارد. در توضیحات ذیل این عنوان دلایل مختلفی در باب نامشان ارائه داده است. [صدیقی ترجمه فارسی، صص ۲۶۳ - ۲۶۴ / مترجم آنها] شاید به سبب پوشیدن لباس‌های سرخ (احمر) یا که نام دیگر آدمیان را خر (حمرا، حمیر) تصور می‌کردند. داعی ما پاسخ می‌دهد که قرمز رنگ شیعیان نیست حتی نسبت به کسانی که به محمّره نظر داشتند، خرهای بسیاری وجود دارند.

یکی از آنها ناپدید شود، کل فرو می‌ریزد. همچنین اساساً این وضع همه آموزگاران باطنی شیعی گری دوازده امامی هم بود و در حقیقت، در یک مفهوم مشخص مشابه شکل برهان ذوحّدین یهودیت - مسیحیت نخستین در امتّ اولیّه هدایت شده به وسیله "جیمز عادل" در اورشلیم به هنگام روبه رویی با مسیحیت پائولین است: آیا پذیرش پیام مسیح همچون لازمه مسیح مداری انکار تلویحی تورات موسی فهمیده می‌شد؟ این یک خطر جدی غیرقابل باور است که کسی امواج کیهانی را ملاحظه و آن را با حکمت الاهی یهود که از تورات پذیرفته و درک می‌شود منطبق سازد. و باطن‌گرایان اسلامی، اسماعیلیان و عرفا در میان شیعیان دوازده امامی، انطباقات مشابهی را در ارتباط با شریعت شناسایی کرده‌اند. اینجا، طرحی مختصر از مطالعه مقایسه‌ای است که هنوز انجام نشده است.

۵

بنابر این داعی یمنی ما، علی بن محمد در شکل اصیل و کامل خود، نماینده آن چیزی است که معمولاً "دعوت قدیم" نامیده می‌شود که ادامه دعوت فاطمی در یمن پس از ناپدید شدن واقعی خلافت فاطمی است. به هر حال، فیلسوف نسبت به یک مورّخ پرسش‌های کاملاً متفاوتی طرح می‌کند، به خصوص، فیلسوف اسماعیلی شناس با داشتن پاسخ‌های خوب آموخته داعی یمنی نمی‌تواند از این پرسش‌گریزی داشته باشد: پاسخ یک اسماعیلی ایرانی - کسی که در الموت اعلام قیامت بزرگ از سوی امام حسن علی ذکره السلام را در ۱۷ رمضان ۵۵۹ ق / ۸ اوت ۱۱۶۴ م شنید - به جدال قلمی غزالی چیست؟ و او در باب پاسخ داعی یمنی، معاصر او، به حمله غزالی چه می‌اندیشد؟ شاید تفسیر او در پایان این دفاع، به شکل با ارزشی بر این میزان باقی بماند که عمل و نظر اگر نه

در حقیقت متضاد، که در تقابل با یکدیگر قرار دارند. میزان دیگری نیز وجود دارد، عمیق تر و عالی تر، که در آن هر دو با هم منطبق می شوند، میزان باطن الباطن. اینجا، یک بار دیگر این شرح از هویت غائی عمل و نظر، با نظریه پیدایش جهان معاد شناخت ایساک لوریا از صفید، احیاگر بزرگ قبالا در قرن شانزدهم میلادی قابل مقایسه است. فیلسوف برخلاف مورخ، می تواند این پرسش را طرح کند. چرا که او به حوادث گذشته وابسته نیست، بلکه با آینده مرتبط است. و فلسفه اسماعیلی که زمانی در جبهه مقدم فلسفه اسلامی قرار داشت - باید - اگر مایل است که مجدداً آن موقعیت را تکرار کند، پرسش هایی از این دست که وی را به احیاء همه گذشته اش قادر می سازد، طرح نماید.

به هر حال، یکی از این پرسش ها از قبل برای ما در فصل چهاردهم از کتاب چهارم دماغ الباطل طرح شده است - . بخشی که کوشیدیم اساسش را بدون فراموش کردن کل اثر که شامل هشت کتاب دیگر می شود، در اینجا به دست دهیم.

فصل چهاردهم، مصروف یکی از نام هایی است که غزالی در خطاب به اسماعیلیان به آن اشاره می کند: تعلیمیه. آنچه وی در باب این نام می گوید، لفظ به لفظ حقیقت است، اما از آن رو که بیان تفاوت های خاص را فاقد است، اغلب به طور کلی در شرح واقعیت مفهوم خاص اسماعیلی از "تعلیم" ناتوان است. به طور لفظی، این اصطلاح، معنی آموزش چیزی به کسی را می دهد؛ که شامل تعلیم یا آموزش یک نظریه است. به عقیده غزالی، باطن گرایان زمانه وی میان آن حقیقت که قابل شناسایی به وسیله رأی شخصی است - و هیچ گاه نمی تواند بیش از یک گمان باشد - و حقیقتی که تنها از طریق تعلیم قابل شناسایی است تفاوت می نهند، آموزشی که ضامن آن امام معصوم است. بنابر این، بر اساس تفسیر غزالی، در فقره ای که در فصل چهاردهم اشاره شد، اسماعیلیان و

باطنی‌گرایان کسانی هستند که دانش شخصی را با قصد جایگزینی آن با دانش به دست آمده از طریق مرجع نابود می‌کنند. اما در اصل، وضعیّت واقعی با این شرح ساده ارتباطی ندارد.

اول از همه در بافتار اسماعیلیّه، یا در تشیع به طور کلی، کلمه تعلیم، اگر کسی آن را تنها به مثابه تعلیم محرمیّت، "آموزه محرمیّت" ترجمه نماید، می‌تواند همه انعکاسات ویژه‌اش را نگاه دارد. محرمیّت، دانش منتقل شده از طریق محرمیّت در یک آموزه چیزی کاملاً متفاوت از تعلیم "جزمی" یا "آموزه" است. (الف) مخالف با قصد تقابل بین تعلیم محرمیّت و تعلیم از طریق رأی شخصی، علاقه‌مند به درجه نسبی از یقینی است که در هر کدام ممکن است تعیین یابد، این درجه از یقین باید (ب) در ارتباط با محتوای موضوع تعلیم و (ج) در ارتباط با شیوه‌ای که آن تعلیم دریافت می‌شود، به فهم درآید.

(الف) کسی می‌تواند بگوید تقابل بین دو درجه از یقین در اینجا که شبیه آن چیزی است که فلاسفه یونان بین عقل (noésis) و گمان (doxa) یا بین دانش منطبق با حقیقت (kata alētheio) و دانش منطبق با گمان (kata doxan) برقرار می‌کردند، مورد مشابهی در بین شیعیان دوازده امامی است که زمینه آغاز شکاف میان دو مکتب کلامی اصولیون و اخباریون گردید.^۱ مجتهدان اصولی توافق دارند که آنها نمی‌تواند به چیزی بهتر از ظنّ محتمل دست یابند. اخباریون نمی‌توانند خودشان را با این خشنود سازند - و حتی در میان آنها تعدادی فیلسوف و حکیم الاهی از جمله محسن فیض کاشانی، قاضی سعید قمی، وجود دارد. تعلیم چیزی نیست که کسی بتواند به سادگی از پیش خود بسازد یا معنی باطنی اصلاً یک گمان ساده شخصی نیست.

۱. برای این مسئله نک:

از این رو، این اصطلاحات به سادگی فهمیده نمی شوند. این وضعیّت اغلب در غرب بد فهمیده می شود. به طور مثال "اخوان الصفا" در کنار اسماعیلیان همچون قهرمانان "تفکر آزاد" جای می گیرند، چیزی که در اینجا اصلاً موضوعیّت ندارد. آموزشی که با کلمه تعلیم قصد می شود، تعلیمی که با محریمیّت منتقل می شود، چیزی کاملاً متفاوت با "فلسفه" دست کم در مفهوم "فلسفی" مطرح در غرب از زمان روشنگری است. به طور مثال، دکارت می تواند گفتار در باب روش یا تأملات فلسفی را شخصاً تألیف کند. اما تعلیمی که از طریق محریمیّت منتقل می شود نه کشف اتّفاقی یک فیلسوف تنهاست و نه اثبات جزمی یک متکلم. فراتر از عقل (: عقل فیلسوف) و نقل (در سنت کلامی)، تعلیم محریمیّت همچنین مستلزم کشف، یا شهود است. کافی است دلالت شود که جنبه ذهنی - شخصی برای جستجوگر و شاگرد، هر دو، مهم باقی می ماند. از این رو تعلیم تنها اگر محرم توانایی شهود ضروری در فهم باطنی، یعنی، توانایی انتقال همه اشکال لفظی به نهادهایی که بر او آشکار می شود را داشته باشد می تواند به او منتقل شود. این دقیقاً آن چیزی است که داعی باید قبل از اینکه او بتواند پیشتر برود در استعداد شخص نومذهب شناسای کند.

(ب) محتوای تعلیم منتقل شده با محریمیّت نه فلسفه خالص و نه کلام است. بلکه اساساً تئوسوفیک است. در ریشه شناسی، مفهوم کلمه یونانی تئوسوفیا دقیقاً معادل عربی "حکمت الاهیه" یا "خرد الاهی" است. حکمت الاهی "غیب الغیوب" را آشکار نمی سازد، تنها می تواند رهیافتی باشد از دور به آن و دادن حسی شهودی در اشاره به راز الاهی در همه آنچه عوالم آشکار ساخته اند. اگر کسی نظریه مکاشفه الاهی را در "قبالای یهود"، حقیقت محمدیه نزد اسماعیلی و حکمت الاهی در شیعه، "نمایش در آسمان" ملاحظه کند و میان سلسله مراتب آسمانی و زمینی و دورهای ادواری نبوت در دانش و گنوس اسماعیلی با "بی اساس" و

"اساس" و قدیم‌ترین نظریّه و تجسّم الاهی انسان در آراء یاکوب بوهم انطباقی صورت دهد، می‌بیند که هیچ یک از اینها، بر ساخته دلخواهانه از طریق سعی و خطا یا به وسیله قیاس‌های کشفی شبیه گفتار در روش نیستند. بلکه، اینها خزانه‌هایی کهن سال و پنهانی‌اند که تنها می‌توانند به "شخصی که می‌داند" منتقل شوند. وارث به سبب اینکه تنها کسی است که قادر به فهم آن می‌باشد، مشروع است.

(ج) این مشروعیت خاصّ به وسیله سومین ویژگی که تعلیم اسماعیلی را از دانش معمولی متفاوت می‌سازد، دلالت شده است، و این با "دانش و گنوس" شیعی مشترک است که در زبان فارسی "عرفان شیعی" نامیده می‌شود. آن مستلزم دانشی است که خود "دانش و گنوس است"؛ دانش رستگاری است (از این رو سفینه رستگاری و نجات است). هیچ چیزی نمی‌تواند با حقیقتی عرضه شده و نمادین در طی مراسم محرمیت جزمی، تفاوت بیشتری داشته باشد. محرم با دانشی آشنا می‌شود که نه تنها از زندگی جدایی‌ناپذیر است، که در واقع خود زندگی است. پس هر کسی که چنین نمادی را همانند یک قضیه فلسفی یا جزم کلامی مورد بحث قرار دهد، نشان داده که در اصل وارث مشروعی برای آن نیست. اگر آدمی به بخشی از گفتگوی بین حمدان قرمطی و داعی (بخش سوّم در بالا) یا حتّی بهتر از آن به داستان محرمیت که در کتاب العالم و الغلام آمده، رجوع کند، معمولاً به این تأیید بنیادین می‌رسد. "من مرده بودم و خداوند به من زندگانی داد. به خاطر طلب تعلیم، به خاطر "دانش و گنوس" است که درخواست می‌شود "آیا برای من هست؟" وانگهی در آن داستان، شیخ در سخن از پسرش می‌گوید: "صالح نمرده است و پس از این هیچ‌گاه نخواهد مرد. او برای همیشه زنده می‌ماند" چرا که او زندگی را به مفهوم حقیقی کلمه یافت که زندگی زیست‌شناسانه نیست بلکه تنها زندگی روحی است که اجازه می‌دهد یک نفر این جهان را زنده ترک گوید. "آنانی

که جاهل هستند، آنانی که از دیدن معانی پنهانی که روح و حیات چیزها هستند، ناتوانند، چیزی نیستند مگر یک هیئت و جسد.^۱

بنا بر این نمی‌توان سنتی دائمی داشت که احیاء و تولّد مجدد و دائمی نداشته باشد، از این رو آن سنت باید عبارت باشد از انتقال "حقیقت پنهان" به وارث مشروع. برای کسی که حقیقت "زندگی" است و او به نوبه خود، آن را به کسی که "زنده" است منتقل می‌سازد. بیشترین پرسش خطیر زمانه ما به طور مختصر، دانستن چگونگی این "حقیقت پنهانی" است که باید منتقل شود. این انتقال مستلزم یک تربیت روحی است که می‌توان به کسی آموخت که فراتر از شهود علمی آزمایشگاهی و همچنین جزم‌گرایی ایدئولوژیکی که شایع الاهیات عرفی شده، حرکت می‌کند. چند قرن پیش، تعلیم اسماعیلی پیشاهنگ چنین تربیتی بود. جدا کردن درخت حیات از درخت دانش گناه بزرگ آدم بود، همانی که قبلاً به طور نمادین همچون "ویرانی کشتزار" یاد می‌کند. این ویرانی امروز بر ما چنان گسترده و شدید آشکار شده است که مبارزه با آن مستلزم ترکیب نیروهای تمامی باطنی‌گرایان در میان اهل کتاب است.^۲ در این راه است که مفهوم جهان‌گرایی ادیان ابراهیمی باید معنی و تحقق امروزین خود را بیابد.

1. H. Corbin, *Roman initiatique*, pp.4, 11, 125.

2. Corbin, L' "Orient" des pèlerins abrahamiques, in *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, 1977 session (forthcoming).

آیین سیاسی اشراقی

پاسخی گنوستیک به غزالی

محمد کریمی زنجانی اصل

۱. سهروردی و غزالی: شاگردی ناهمساز استاد

۱-۱. با تأمل در احوال شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) درمی یابیم که او هرچند به دو واسطه شاگرد غزالی نیز محسوب شده^۱ و با آثار او چنان آشنایی داشته که در تدوین «فلسفة التور» خود در کتاب حکمة الاشراق، طرح کلی و خطوط اصلی ایده آش دربارۀ نور و ظلمت و نورالانوار و عالم انوار و مراتب آن را از مشکوة الانوار او وام گرفته^۲ و از بحث عرفانی مجمل غزالی به بحث فلسفی مفصّلی راه

۱. سهروردی شاگرد مجد الدین جیلی بوده که او خود از شاگردان محمد بن یحیی بن ابی منصور نیشابوری (کشته ۵۴۸ق در فتنه غز در نیشابور)، و این شخص اخیر از شاگردان ممتاز و بنام امام محمد غزالی بوده است. نک: ابن خلکان، وفيات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۲۶۹؛ ج ۴، صص ۲۲۳-۲۲۴، ۲۵۰. نک: صمد موحد، سرچشمه های حکمت اشراق، تهران، ۱۳۷۴ش، صص ۲۱۱-۲۱۴. از جمله آخرین پژوهش هایی که کتاب مشکوة الانوار غزالی را در زمینه ای متفاوت از بحث های تاکنون مطرح بررسیده، مقاله ای است با عنوان «غزالی و دانش ادیان» از هرمان

می‌برد، اما در هیچ یک از آثار برجای مانده‌اش، از غزالی نامی نمی‌برد و از آثار او یادی نمی‌کند.

۱-۲. البته، این مسئله دربارهٔ حکیمی که با نگارش رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء در صدد دفاع از فیلسوفان و باز نمود آراء ایشان به شکلی مقبول و در چارچوبی اسلامی برآمده،^۱ قابل فهم و توجیه‌پذیر است؛ و در واقع به همین دلیل، حضور و ظهور سهروردی و مکتب فلسفی‌اش، مشهور به «اشراق» در حوزهٔ اندیشهٔ فلسفی را می‌توان واکنش شرق عالم اسلام نسبت به آراء خردسوز امام محمد غزالی در تهافت الفلاسفة دانست.

۱-۳. با این حال، از صاحب‌نظرانی چون هانری کربن، سیدحسین نصر، توشی‌هیکو ایزوتسو و ماجد فخری که بگذریم،^۲ نزد بسیاری از پژوهندگان تاریخ فلسفهٔ ایرانی / اسلامی، ایدهٔ غالب را بر اصرار در پایان فلسفه در شرق عالم اسلام پس از حملات خردسوز امام محمد غزالی

لندولت که با این مشخصات منتشر شده است:

H. Landolt, "Ghazālī and Religionswissenschaft", *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, vol. XLV, 1991, 1, pp. 19-72.

لندولت با مقایسهٔ مضامین اصلی مشکوة الانوار و دیگر آثار غزالی، کوشیده خاستگاه اصلی این مضامین را در آثار اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا و اسماعیلیه برنماید و از شخصیت پیچیدهٔ این متفکر ایرانی تصویر متفاوتی ترسیم کند؛ متفکری که طیف گسترده‌ای از اندیشه‌مندان جهان اسلام، از عین‌القضات همدانی تا امام فخر رازی و فیض کاشانی، به تفسیر آموزه‌هایش همت گمارده‌اند.

۱. این رساله را هانری کربن همراه با حکمة الاشراق در جلد دوم مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق منتشر کرده است.

۲. مشخصات کتابشناختی برخی از آثار آنها چنین است:

هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ حسین نصر، «مختصری از تاریخ فلسفه در ایران»، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۴۴-۱۵؛ توشی‌هیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سیزواری، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتوبی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۷۲ش.

می‌یابیم. از جمله این محققان، می‌توان به ت.ج. دبور، ابراهیم بیومی مدکور، سعید شیخ، حنا الفاخوری و خلیل الجرّ اشاره کرد که آثارشان به فارسی نیز ترجمه شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار دارد.^۱

۱-۴. در واقع، ناآگاهی از مکتب‌های فلسفی ایرانی در سده‌های متأخر اسلامی، در آثار محققانی که به آراء برخی حکماء متأخر ایرانی توجه نشان داده‌اند نیز آشکار است؛ چنان‌که فضل الرحمن در همان آغاز اثر نگاشته‌اش دربارهٔ ملاصدرا می‌نویسد:

در مورد وجود مکتب مهمّی از فلسفه اشراقی در زمان ظهور ملاصدرا، شواهدی موجود نیست. همچنین، در مورد وجود یک سنت عرفانی پیش از عهد ملاصدرا، شواهد ملموسی وجود ندارد؛ هرچند که شماری از ادّعاها و سخنان عارفانه قالبی، به علت رسوخ برخی آموزه‌های عرفانی در فلسفه، رواج یافته بود.^۲

۱-۵. گفتنی است که شماری از محققان ایرانی نیز، گویا همگام با آراء شرق شناسانی از سنخ نامبردگان، پاسخ‌گویی به غزالی در شرق عالم اسلام را منکر شده‌اند؛ چنان‌که محمد خوانساری در ویژه‌نامهٔ نهضت‌مین سال درگذشت او نوشته است:

۱. مشخصات کتابشناختی این آثار چنین است:

ت.ج. دبور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمهٔ عباس شوقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابراهیم بیومی مدکور، دربارهٔ فلسفه اسلامی: روش و تطبیق آن، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمهٔ مصطفی محقق داماد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حنا الفاخوری و خلیل الجرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ش.

2. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, New York, 1975, p.1.

برای نقد این اثر نک: غلامرضا اعوانی، «نقد و معرفی کتاب فلسفه ملاصدرا»، فصلنامهٔ جاویدان خود، سال سوّم، شمارهٔ دوم، پاییز ۱۳۵۶ش، صص ۸۳-۹۶.

برخلاف ابن رشد اندلسی که کتاب تهافت التهافت را در ردّ غزالی پرداخته... حکمای ما چندان پایبند غزالی در مورد ستیزه‌گری‌اش با فلسفه نشده‌اند و مثلاً آن چنان که خواجه طوسی در مقام ردّ تشکیکات و اعتراضات امام فخر بر فلاسفه آمده، در مقام ردّ بر غزالی بر نیامده‌اند و مثل اینکه مخالفتش را با نظام‌های فلسفی به روی خود نیاوردند و حتی در تلو آثار خود نیز چنان که باید به ردّ نظریات او اهتمام نداشته‌اند.^۱

۱-۶. حتی هانری کربن هم، به‌رغم آنکه بر تداوم و استمرار فلسفه ایرانی به واسطه ظهور و حضور شیخ اشراق و مکتب فلسفی‌اش صحه گذاشته و با تلاشی کم‌نظیر، تاریخ این استمرار را برنموده و به رشته تحریر درآورده، به رویارویی سهروردی با غزالی کمتر اشاره‌ای دارد. حال آنکه، به نظر این نگارنده، برای در محک آزمون نهادن این مسئله، شواهد و مستندات کافی وجود دارد؛ البته مشروط بر اینکه در شرح و باز نمود این رویارویی، و در تأمل در باب ساز و کار و پیامدهای پاسخ شیخ اشراق به امام محمد، از تاریخ کشاکش‌های فکری جامعه ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، چشم‌انداز روشنی پیش رو داشته باشیم تا در پرتو این چشم‌انداز و با توجه به آن زیر متن تاریخی / فرهنگی، نگرستن در چند و چون و چگونگی رویارویی سهروردی با غزالی، برایمان میسر باشد.

۱. محمد خوانساری، «موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق»، معارف، سال اول، شماره ۳، تهران، آذر - اسفند ۱۳۶۳ش، ص ۱۸؛ نیز نک: شهاب الدین عمرو سهروردی، رشف النصائح الایمانیه و کشف فضائح الیونانیه، ترجمه معلّم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵ش، مقدمه مصحح، صص ۲۳، ۳۵ (پی‌نوشت شماره ۶۰).

۲. هیاکل النور؛ شیخ اشراق و پاسخ به غزالی

۲-۱. باز نمود تاریخ آن کشاکش‌ها و این رویارویی مجال دیگری می‌طلبد و من در جای دیگری از آن به تفصیل سخن گفته‌ام.^۱ اکنون به تأکید، برآنم که برنمایم هیاکل النور شاخص آثار سهروردی است در پاسخ‌گویی به آراء خردستیز و اندیشه‌سوز امام محمد؛ و در واقع، دستورنامه^۲ (بیانیه = Manifesto) حکمت اشراقی است و اذعانامه^۳ شیخ اشراق است در پاسخ به غزالی؛ اذعانامه‌ای برآمده از درنگ و تأملی بجا درباره چگونگی تداوم حکمت باستانی ایران در دوران اسلامی که مبتنی است بر بازاندیشی در تاریخ اندیشه‌ها و آراء فلسفی پیش از خود؛ اندیشیدنی که در گوهر خویش، "در خود" و "برای خود"، استوار بر کشف و آفرینشی است که فرارونده‌های اندیشه را در حرکتی تصویر می‌کند که در انجام، آفرینش مفاهیم تازه و دمیدن روح به مفاهیم کهنه را به عنوان لوازم فلسفی اندیشی (= فلسفیدن) در نظر دارد؛ و این‌گونه است که تداوم تاریخ حکمت ایرانی را که در دوران اسلامی توسط فارابی بازتأسیس شده و با ابن سینا به اوج خود رسیده "ممکن" می‌کند و به واسطه این امکان، "بازخوانی و بازنمود" و "تجدید و تذکر"ش را همواره میسر می‌دارد.

۲-۲. در واقع، برآمده از چنین ایده‌ای است که سهروردی را برخلاف فارابی؛ نه "مؤسس"، بلکه "مجدد" فلسفه‌ای می‌دانند که راز بقای «ایران باطنی» از ورای مختصات تاریخ و جغرافیای ظاهری آن، در تداومش نهفته است؛ فلسفه‌ای که به زعم سهروردی، از عهد باستانی تمدن ایرانی تا دوران اسلامی در بنیان استوار آموزه‌هایش خللی وارد نیامده و او

۱. در این زمینه نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی، یاد پاینده (یادنامه محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۵۷۹-۶۰۸.

می‌کوشد از راه برجسته کردن مهم‌ترین دستاوردهایش، برای تأمل و تفکر در مبادی و لوازم وجودی این تمدن در دوران اسلامی، تکیه‌گاهی مطمئن به دست دهد؛ تکیه‌گاهی که به او امکان می‌دهد از صورت ظاهر شرع و تعبد بردوخته بر جامه ظاهرینان فراتر رود و با نشان دادن وحدت جوهر فلسفی آموزه‌های فهلویون پیش از اسلام و تفکر ایرانی در دوران اسلامی، از سویی پایه‌های خلافت بنیاد گرفته بر ظواهر دین را متزلزل کند و از سوی دیگر بی‌بنیادی ستیز غزالی با اهل حکمت را برنماید؛ چنان که می‌نویسد:

وکانت فی الفرس امةٌ، یهدون بالحق، و به کانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهة المجوس، قد احیینا حکمتهم النورية الشریفة، الّتی یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحكماء فی الکتاب المسمی بحکمة الاشراق و ما سبقت الی مثله^۱ (= در میان پارسیان گروهی بوده‌اند رهنمون به حق و ورزای عدل بدان، حکیمانی ناماننده به مجوس. ما حکمت نوری شریف آنها را که گواهی ذوق افلاطون و دیگر حکمای پیش از اوست، در کتاب موسوم به حکمة الاشراق زنده کردیم و در این کار کسی بر ما پیشی نجسته است).

۲-۳. نکته قابل توجه در سخن بالا، همچنان که کربن نیز به درستی دریافته و تذکر داده، استناد آگاهانه شیخ اشراق است به آیه ۱۵۹ سوره اعراف که درباره قوم موسی نازل شده و سهروردی با به‌کارگیری تأویلی بس پرمعنی، به واسطه آن، گذار از ظاهر به باطن و کشف دست‌کم "برخی" (در سخن کربن: "یکی") از رازهای تاریخ باطنی ایران را ممکن می‌کند:

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، «کلمة التصوّف»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۱۷.

شیخ اشراق سعی دارد به یاری سرچشمه‌های معنویت اسلامی باز و جهانی، طرح خود را به انجام رساند. شیخ اشراق نه باستان‌شناس است و نه پژوهنده اسناد تاریخی؛ او به کسانی توجه دارد که نیاکان او به شمار می‌آیند و تبارش به آنان می‌رسد و از این پس خسروانیان، پیشگامان اشراقیان خواهند بود.^۱

۲-۴. البته، این سخن بدان معنا نیست که برنهج کربن و برخی هم‌اندیشان‌ش، اقدام سهروردی را طرحی فاقد مبنای تاریخی در نظر گرفته‌ام. این درست است که شیخ اشراق برای اثبات حضور فلسفی خود، مسئولیت "گذشته" ایران باستان را می‌پذیرد و با قرار دادنش در زمان حال، به آن آینده‌ای اعطا می‌کند که چیزی نیست مگر «حضور و ظهور پیوسته جوهر سیال تفکری که از مجرای شئون و اطوار جدیدی تبلور و تعیین می‌یابد»،^۲ اما نه بدان معنا که خاستگاه و خیزش فلسفه او هیچ مبنای تاریخمندی نداشته باشد؛ تاریخ در معنای ظاهری آن. چرا که سهروردی برای تبیین هستی تاریخی خود و برای معرفت یافتن به هستی و تاریخ هستی، الگویی ارائه می‌دهد در ارتباط با دیگر الگوهای هستی‌شناختی زمانه‌اش؛ الگویی که همچون هر هستی‌شناسی دیگری، تنها با در نظر گرفتن آن الگوهای دیگر، و در ارتباط با آنها قابلیت یک فهم تاریخمند را ارزانی ما می‌دارد تا اصطلاحاتی چون "تاریخ قدسی" و پرگویی‌هایی چون "نازمانند" و "فرا تاریخی" دیدن آموزه‌های او کمتر فریمان دهد؛ چه، به هر حال او در نیمه دوم سده ششم هجری می‌زیسته است. در این هنگام، نهال سترگی که غزالی با سگالندگی تمام در زمین خرد ستیزی

۱. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۸۷.

۲. جواد طباطبایی، «ملاحظات دربارۀ نقادی کربن از ایران‌شناسی»، بررسی مسائل ایران‌شناسی، به کوشش علی موسوی گرماردی، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۴۴.

نشانده بود، چنان تنومند شده بود که اهل و علاقه‌مندان فلسفه در صورت تمایل به ادامه راه خود، می‌باید که خطر اتهام بی‌دینی و انحراف از شریعت را به جان می‌خردند و بهایش را گزاف می‌پرداختند.

۲-۵. در واقع، با در نظر گرفتن چنین پس زمینه‌ای است که در می‌یابیم علّت نگارش رساله فی اعتقاد الحكماء چه بوده است؛ آن هم با چنین دیباچه‌ای:

فسبب تحریر هذا الكتاب هو اني لما رأيت أنه تطرّق ألسنة الناس الى أهل العلم من الحكماء المتألهة واشتد التنكير في حقهم. ومنشأ ذلك بسبب ظنّ الناس حقهم بأنهم "هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع، ولا بالأنبياء، ولا بالحشر ولا بالنشر، والمرجع والمعاد، ولا بالعذاب والراحة بعد الموت"، نعوذ بالله من هذا الكلام فعليهم لعين الله و على محبيهم^۱ (= پس دلیل نگارش این رساله آن است که دیدم مردمان درباره اهل علم از حکمای متأله^۲ سخنانی متناقض و گوناگون دارند و به شدّت در حقّ آنها انکار روا می‌دارند. و منشأ آن هم باز می‌گردد به گمان مردم در حقّ آنها که "به

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۲۶۲.
۲. در نظام فلسفی سهروردی، حکمای متأله بالاترین گروه فلاسفه‌اند. این حکما به نوشته یکی از شارحان حکمة الاشراق: «از حکمت و نبوّت نصیب تمام داشته‌اند». نک: محمّد شریف نظام الدین احمد بن الهروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۷. به نظر ناصر خسرو «متأله یعنی خدا شونده». نک: جامع الحکمتین، به کوشش هانری کرین و محمّد معین، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۹۹؛ و به گفته ابن سینا: «النبي ... يتميز عن سائر الناس بتأله». نک: سهیل افنان، واژه‌نامه فلسفی، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۱۰؛ و به نوشته شهرزوری: «الحکماء المتألهين ... کاغاثا ذی‌مومن، و هرمس، و انباذقلس، و فیثاغورس، و سقراط و افلاطون». نک: شمس الدین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۷۲ش، ص ۴.

راستی دهری مذهب‌ان کسانى آند که آفریدگار و انبیاء و
حشر و نشر و مرجع و معاد و پادآفره و پاداش پس از مرگ
را باور ندارند^۱. از این سخن به خدا پناه می‌بریم. پس
لعنت‌های الهی بر آنان (= منکران آن امور) و
دوستانشان باد).

۲-۶. فی اعتقاد الحکماء دفاعیه‌ای است محکم و استوار که سهروردی
در آن به روشنی از «حکمای متأله» با عنوان «ارباب حقیقت» نام برده، به
سخن حلاج بر سر دار استناد کرده^۱ و شماری از مهم‌ترین آموزه‌های
اعتقادی و فلسفی خود را به طور مبسوط بیان داشته است؛ آن هم با کمتر
مناقشه و مقایسه‌ای. همچنان که به هنگام اقامتش در دربار ملک ظاهر
ایوبی نیز «علمای حلب بر شیخ جمع آمدند، و کلام و کلمات ازو
می‌شنیدند، و او در بحث‌ها تصریح می‌کرد به عقاید حکما و تصویب
آنها، و تزییف آرای مخالف حکما، و در آن باب مناظره می‌کرد، و الزام
می‌داد، و اسکات ایشان می‌گردانید در مجالس»^۲.

۲-۷. و این حکایت از آن دارد که او کار احیای حکمت و دفاع از حکما
را به جد دنبال می‌کرده است. پس اگر در رساله فی اعتقاد الحکماء از
حکمای متأله در اموری مانند انکار خالق جهان و انکار مأموریت انبیاء و
انکار امور اخروی رفع اُتْهام کرده و همگانگی و همسانی تعبیر خاص آنها
از این مسائل با آموزه‌های اسلامی و قرآنی را برمی‌نماید، در هیاکل النور
نیز به دفاع از همان آموزه‌هایی برمی‌خیزد که غزالی در تهافت الفلاسفه مایه

۱. کربن به این نکته توجه خاصی دارد. نک:

Henry Corbin, *OEUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI*, Tome II, Téhéran, 1993, pp.81-85.

۲. شمس‌الدین محمد شهرزوری، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، ترجمه مقصود علی تبریزی،
به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۴۶۰.

کفر و ضلالت خردگرایان گنوستیک ایرانی / اسلامی بر شمرده است: قَدَم عالم و ابدی و ازلی بودن فیض الاهی، روحانی بودن معاد، کَلّی بودن علم الاهی از جهان:

اگر کسی بگوید که مذاهب این قوم را به تفصیل بیان کردید، حال آیا به طور قطع به کفر آنان فتوا می‌دهید و کشتن کسی را که به اعتقاد این جماعت باشد واجب می‌شمارید؟ گوییم که در سه مسئله از تکفیر آنها چاره نیست: اوّل مسئله قَدَم عالم و قول آنان به اینکه همه جواهر قدیم‌اند. و دوم، قول آنها به اینکه خدای تعالی به جزئیات حادث از سوی اشخاص احاطه علمی ندارد. و سوّم، انکار آنان بر برانگیخته شدن تن‌ها و حشر آنها. و این سه مسئله به هیچ روی با اسلام سازگار نیست و آنکه به این امور باور دارد، پیامبران را به دروغ نسبت داده و پنداشته است که آنچه پیامبران گفته‌اند بر سبیل مصلحت و تمثیل و تفهیم مسائل برای توده‌های مردم بوده است، و این همان کفر آشکار است. چه، هیچ یک از فرقه‌های اسلامی بدین اعتقاد نیستند. و اما آنچه در غیر از این سه مسئله گفته‌اند، از قبیل گفتار این گروه در صفات خدا و اعتقاد به توحید در باب آنها، مذهبشان به مذهب معتزله نزدیک است، و مذهب آنان در تلازم اسباب طبیعی، همان است که معتزله بدان تصریح کرده‌اند، مانند مطالبی که درباره تولّد گفته‌اند، و نیز همه آنچه پیش از این از آنها نقل کردیم، که دست کم یکی از فرق اسلامی در آن‌باره سخن گفته‌اند و یا باور داشته‌اند، جز همین سه اصل که یاد شد. پس هر کس که تکفیر اهل بدعت را، از فرق اسلامی، اعتقاد کند، اینان را

نیز تکفیر خواهد کرد، و آن کس که از تکفیر آن فرقه‌ها باز ایستد، باید تنها به تکفیر این گروه در این سه مسئله اکتفا کند.^۱

۲-۸. هیاکل النور متنی است فلسفی و مختصر، اما از دیدگاه اشراقی بس ژرف؛ و مشتمل بر هفت هیكل بدین شرح: مقدمه‌ای نزدیک به صد کلمه؛ هیكل یکم دربارهٔ جسم در حدود نود کلمه که در آن ضمن بحث از ویژگی‌های جسم، برخلاف رأی متکلمان و در ادامهٔ سخنش در مقالت سوّم از قسم اوّل حکمة الاشراق^۲ و رساله‌های دیگرش مانند الواح عمادی^۳ و پرتو نامه،^۴ ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی را مردود دانسته است؛ هیكل دوم در اثبات تجرّد نفس و آنچه از قوای ظاهر و باطن بدان تعلّق دارد؛ در این هیكل، سهروردی آشکارا استقلال و موجود بودن نفس پیش از بدن را انکار کرده و آن را حادث به حدوث بدن دانسته است. گفتنی است که در این زمینه نیز میان دیدگاه‌های او در این هیكل و کتاب حکمة الاشراق همانندی وجود دارد؛ به ویژه در زمینهٔ برهان‌هایی که بر وجود نفس اقامه می‌کند^۵ (= غافل نبودن از خود در هیچ حالی، پیوسته و دائم بودن دانایی و عدم وابستگی آن به بدن، قدرت ادراک معانی مجرد)، و نیز در مسائل دیگری مانند قوای نفسانی مشتمل بر پنج حسّ ظاهر و باطن^۶ (= لمس و

۱. ابوحامد محمد غزالی، تهافت الفلاسفة، به کوشش موريس بویژ، با مقدمهٔ ماجد فخري، بيروت، ۱۹۹۰ م، ص ۲۵۴؛ همو همان، ترجمهٔ علی اصغر حلبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۰۷-۳۰۸. گفتنی است که غزالی در این کتاب، سه مسئلهٔ یاد شده را به تفصیل در مسائل اوّل، سیزدهم و هفدهم بررسی کرده است.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۸۸-۸۹.

۳. همان، ج ۳، به کوشش سیدحسین نصر، ص ۱۱۵.

۴. همان، ص ۸. ۵. همان، ج ۲، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۶. همان، صص ۲۰۳-۲۰۸. قابل توجه است که او در اینجا همان اصطلاحات «الروح الحيواني» (ص ۲۰۶) و «السلطان النوری» (صص ۲۰۷-۲۰۸) را عیناً به کار می‌برد.

سمع و بصر و ذوق و شمع، حس مشترک و خیال و وهم و عقل و حافظه)، و طبیعت نفس.^۱ همچنین، میان آراء سهروردی در این زمینه‌ها و دیدگاه‌های ابن‌سینا، به ویژه در رساله‌ی اضحویه، همانندی‌های شگرفی وجود دارد؛ هیکل سوّم درباره‌ی برخی مبادی مشائیان یعنی سه حالت واجب و امکان و امتناع است که در آن با بحث از رابطه‌ی ضروری میان علّت و معلول و محتوم عقلی دانستن ظهور معلول در صورت حصول علّت کامله، زمینه را برای ارائه‌ی هیکل چهارم درباره‌ی توحید به معنی اشرافی و نه عددی آن آماده می‌کند. پنج فصل هیکل اخیر عبارتند از: ۱. در اثبات توحید (: توحید نور)؛ ۲. در تشکیک و مدرّج بودن نور؛ ۳. در بیان قاعده‌ی صدور^۳ (: از یکی جز یکی نیاید = إِنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ)؛ ۴. درباره‌ی موجودات صادره از نورالانوار و در بیان سه جهان عقل و نفس و جسم؛ ۵.^۴ در بیان جاودانگی جهان که فیض لایزال خداوند متعال است؛ ۵. هیکل پنجم در بیان حرکت دوری است در دو فصل: ۱. حرکت فلک خودجوش و از نفس‌ازلی اوست؛ ۲.^۶ خود فلک و حرکت آن، فیض ازلی الاهی است، پس آغاز و انجام ندارد؛ ۷. هیکل ششم نیز در اثبات جاودانگی روان آدمی است که پس از مرگ از بدن جدا شده و به جهان نور می‌پیوندد و سخن شیخ در آن به رأی فارابی در این زمینه بسیار مانده است؛ ۸.^۸ و سرانجام هیکل هفتم به بیان نبوّات و معجزات و کرامات و منامات و بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالت خواب یا جنون می‌پردازد. سهروردی از مطالب دو هیکل اخیر در مقالت پنجم از

۱. همان، صص ۲۰۱-۲۰۳. ۲. همان، صص ۱۱۰، ۱۱۷-۱۲۰.

۳. همان، صص ۱۲۶-۱۲۷. ۴. همان، ص ۲۷۰.

۵. همان، صص ۱۷۲-۱۷۳. ۶. همان، صص ۱۳۱-۱۳۲.

۷. همان، صص ۱۸۲-۱۸۳.

۸. درباره‌ی دیدگاه فارابی در امر معاد نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی...»، یاد پاینده، پیشین، صص ۶۰۱-۶۰۸.

قسم دوم حکمة الاشراق به تفصیل بحث کرده است.^۱

۹-۲. شیخ اشراق در فصل پنجم از هیکل چهارم، به اثبات نخستین اصل تکفیر کرده غزالی پرداخته و جاودانگی جهان را همچون فیض لایزال خداوندی در نظر می‌گیرد؛ چنان‌که در هیکل پنجم نیز حرکت عالم را خودجوش و ابدی و دوری - نه مستقیم - ذکر می‌کند. در هیکل ششم او بر نهج جریان کلی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی، به بحث و اثبات مسئله روحانی بودن پدیده‌های اخروی می‌پردازد؛ و سرانجام، باید گفت که دومین اصل مورد توجه غزالی را در فصل سوم از هیکل چهارم مورد توجه قرار داده و آگاهی خداوند به جزئیات امور را از راه کلی قانون علیّت، ممکن می‌داند.

۱۰-۲. او همچنین، برای نوع آدمی از لحاظ کلی به ملکی قائل است که در اصطلاح شرع آن را "روح القدس" یا "جبرئیل" خوانند و در کتاب تقدیسات‌اش "سروش" نامیده شده و بر اساس اخبار منتسب به هرمس، از آن به "طباع تام" نیز یاد می‌شود؛ ملکی با ذاتی نورانی و آفریده شده پیش از تولد و آفرینش خاکی، که از هنگام تولد حامی و همراه آدمی است و به هنگام مرگ نیز بدو می‌پیوندد:

أيها السيد الرئيس و الملك القديس و الروحاني النفيس! أنت
الأب الروحاني و الولد المعنوي، المتبتل باذن الله بتدبير
شخصي المبتهل إلى الله عزوجل اله الالهة في تكميل نقصي،
اللابس من الأنوار اللاهوتية أسناها، الواقف من درجات
الكمال في أعلاها، أسألك بالذي منحك هذا الشرف العظيم و
وهبك هذا الفيض الجسيم الا ما تجليت لي في احسن المظاهر
و أرتني نور وجهك الباهر، و توسطت لي عنداله الالهة بافاضة

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص

نور الاسرار، و رفعت عن قلبی ظلمات الاستار بحقه علیک و مکاتته لدیك (= ای بزرگ و فرشته فرخنده و روحانی عزیز، تویی پدر روحانی و فرزند معنوی. به اذن خدا خویشتن را وقف تدبیر و اداره شخص من کرده‌ای و در تبدیل نقص من به کمال به خدای عزوجل که خدای خدایان است روی تضرع آورده‌ای، به روشن‌ترین و درخشان‌ترین انوار لاهوتی آراسته شده و در بلندترین درجات کمال جای گرفته‌ای. به حق آن کس که این شرف بزرگ را به تو بخشید و این فیض عظیم را به تو ارزانی داشت، از تو می‌خواهم که در زیباترین مظاهر بر من تجلی کنی و فروغ چهره تابناک خود را به من بنمایی و میانجی شوی و از خدا بخواهی که نور اسرار بر من بتابد، و پرده‌های تاریکی و ظلمت را از برابر چشم دلم برداری. تو را سوگند می‌دهم به حقی که او را بر توست و مکاتتی که او را در نزد توست).^۱

۱۱-۲. از این قبیل همانندی‌ها میان هیاکل النور و دیگر نگاشته‌های گنوستیک سهروردی باز هم می‌توان یافت؛ چنان که سرآغاز آن (: یا قیوم ... و وفق المحسنین) برابر است با بخش نخست قطعه سوم از تمجیدات^۲ او که به نوشته مرحوم دانش‌پژوه در آن «به راه پیروان زرتشت و گنوسیان و صابثیان حرّانی رفته و مانند آنان سخن گفته است»^۳ و هرگاه بدانیم که دعای پایانی این رساله نیز عبارت است از بخش پایانی همان قطعه از

۱. هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران، ۱۳۲۵ ش، ص ۵۷.

۲. نک: محمدتقی دانش‌پژوه، «نیایشنامه‌های سهروردی»، آرام نامه، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۱ ش، ص ۹۵. ۳. همان، ص ۸۷.

تمجیدات،^۱ چشم‌انداز دیگری از پیوستگی نگاشته‌های او به لحاظ فرم و محتوا بر ما آشکار می‌شود و این امکان فراچنگمان می‌آید که درباره نام این رساله و جایگاه آن در میان مجموعه آثار سهروردی تأملی دوباره کنیم؛ همچنان که شارحان آن نیز چنین کرده‌اند.

۱۲-۲. در این زمینه، جلال الدین دوانی (م ۹۰۸ق) واژه "هیکل" را به معنای "صورت" گرفته و با استناد به عقیده حکمای باستان در ظل و نمود انوار مجرّده دانستن ستارگان، "هیاکل النور" را نام بناهایی ذکر می‌کند که صورت فلزی ساخته شده برای هریک از "کواکب سبعة" (: سیارات هفتگانه) را در آنها نهاده و در زمان خاصّ هریک از این سیارات، آهنگ آن کرده و روشنی برمی‌افروختند و قربانی می‌کردند.^۲ به نظر دوانی، سهروردی این رساله را به این دلیل هیاکل النور نامیده که در آن از احوال انوار مجرّده سخن گفته و در واقع، الفاظ و عبارت‌های آن به طلسم‌های یاد کرده آن حکما مانند است.^۳ مراجعه به فحوای منابع کهن نیز، ادّعای دوانی را به لحاظ تاریخی تأیید می‌کند.^۴ با این حال، به نظر می‌رسد که سخن غیاث الدین منصور دشتکی (م ۹۴۹ق) در این باره، با توجه به الگوی اصلی هستی‌شناسی سهروردی، به واقعیت نزدیک‌تر باشد. چه، او ضمن اشاره به اینکه واژه "هیکل" در اصل به بناهای بزرگ و به ویژه به بتخانه‌ها و خانه ترسایان اطلاق می‌شود، از معنی دیگر آن، یعنی "تعویذ و دعا" نیز یاد کرده و علّت نام‌گذاری این رساله توسط سهروردی به هیاکل

۱. همان، صص ۹۵-۹۶.

۲. جلال الدین محمد دوانی، «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور»، ثلاث رسائل، به کوشش احمد تویسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۵.

۳. همان، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۴. نک: ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، به کوشش باریبه دومنار و پناه دکورتل، افست تهران، ۱۹۷۰م، ج ۴، صص ۶۱-۶۴؛ همو، همان، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۱، صص ۵۹۸-۵۹۹.

النّور و بخش‌بندی هفتگانه آن را در این معنای اخیر بازجسته است.^۱
 ۱۳-۲. گفتنی است که بازپسین شارح هیاکل النّور، که حکیمی است شیعی و هندی به نام ملا قاسم علی اخگر حیدرآبادی (م بعد از ۱۳۶۵ ق) نیز با بهره‌گیری از برخی آثار نگاشته آذر کیوانیان،^۲ در تأیید رأی دوانی کوشیده است. سخن او متضمّن نکات قابل توجهی است:

و هیاکل جمع هیکل است به معنی صورت و جای رفیع و بتخانه. و در اخترستان است که عقیده سپاسیان - که گروهی است از پارسیان - آن است که ستارگان و آسمان‌ها همه سایه‌های انوار مجرّده‌اند، بنا بر این هیاکل سیاره هفتگانه پیراستندی و طلسمی مناسب هر ستاره از کانی ساخته به طالع مناسب در خانه نهادندی، و به هنگام منسوب راه پرستاری سپردندی. چون پرستش آن طلسمی پیکران به زمان مخصوص بجا می‌آوردند، آنچه از خوشبوها مناسب آن بایستی می‌افروختند و بزرگ می‌داشتند و آن خان‌ها را پیکرستان شیدان و پیکرستان شیدستان می‌نامیدند؛ یعنی هیاکل النّور. و صاحب دبستان مذاهب می‌نگارد که «در سیکاکل مرا رنجوری پیش آمد که [کار] از چاره درگذشت. اخترشناس گفت که این حدّت را سبب تابش جبروت حضرت مریخ است. پس روز چهارم ذیعقده برهمنی چند از فضلا گرد آمدند و پیکر مریخ را پیراسته، بخور لایقه و

۱. غیاث الدّین منصور دشتکی، اشراق هیاکل النّور، نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۷۶۸، مورّخ ۹۴۹ ق، برگ ۸ الف.

۲. که کربن از گرایش آنها، به خوانش زرتشتی حکمت اشراقی یاد می‌کند. نک:

H. Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-72,

Tome 2, pp.345 ff; Idem, "Āzar Kaywān", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E.

Yarshater, vol.3, London & New York, 1989, pp.183-187.

اشیای شایسته آن عمل فراز آورده، به قرائت ادعیه و اسما پرداختند. انجام، بزرگ ایشان، هیکل بهرام را به تعظیم برداشته التماس نمود که ای فرشته نامدار و آسمانی سپهدار، از گرمی فرود آی و خشمگین مباش و بر فلانی بیخشای. [و اشارت به نامه نگار کرد]. پس هیکل را به آب خوشبو فرو برد. به مجرد فرو شدن پیکر در آب، [آن] کوفت زایل گشت.^۱ پس وضع هیاکل به مناسبت هر کوبی که آن همه انوار علویه اند اساس نهاده، چنان که ارتفاع می گرفتند. و این رساله نیز هیاکل نور است که مقصود بالذات در آن احوال انوار مجرد است؛ گویا که هر فصلی از آن مشتمل است به عبارات و الفاظ موضع طلسم که واصل شوند به ملاحظه آن به مشاهده انوار ایزدی.^۲

۱۴-۲. در عین حال، هستند محققانی از احتمال اسماعیلی بودن خاستگاه و سرمنشاء هیاکل هفتگانه سهروردی سخن گفته اند؛^۳ و این، پربیراه نمی نماید. چرا که مراجعه به آثار اسماعیلی نیز، کار بست گسترده

۱. نک: کیخسرو اسفندیار بن آذرکیوان، دبستان مذاهب، به کوشش رحیم رضا زاده ملک،

تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، صص ۱۸-۱۹.

۲. ملا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهاية الظهور؛ شرح [فارسی] هیاکل الثور، نسخه کتابخانه ملی به شماره ۳۵۶۷، مورخ ۱۳۶۵ق، ص ۱۲۵.

۳. نک: جعفر سجادی، شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۱۱۴. او بدون اشاره به هیچ اثر اسماعیلی، می نویسد که منظور اسماعیلیه از هفت هیکل، ممکن است عناصر اربعه به علاوه موالید ثلاثه باشد. درباره این نوشته سجادی باید گفت که در شمار آثار ضعیف و بی بنیادی است که در این زمینه منتشر شده اند و ارجاع نگارنده به این اثر، صرفاً به قصد برآوردن حق تقدم نگارنده اش بوده است. برای نقد این اثر نک: جواد طباطبایی، «شیخ باز مقتول»، نشر دانش، سال پنجم، شماره ۴، ۱۳۶۳ش، صص ۱۰۸-۱۱۱.

واژه «هیکل» را در گستره‌ای از آثار اسماعیلیه آسیای مرکزی^۱ تا نوشته‌های ناصر خسرو^۲ و حمیدالدین کرمانی^۳ پیش روی ما می‌نهد. و گفتنی است که در این نوشته‌ها، این اصطلاح را به طور خاص در ارتباط با نگره معاد شناخت اسماعیلی بازمی‌یابیم؛ نگره‌ای با تبار و خاستگاهی گنوسی که در پی بازیافت زمان نورانی است،^۴ در ارتباطی نزدیک و همبسته با نظام جهان‌شناسی اسماعیلیه قرار دارد، و از آن به فرایندی کیهانی می‌توان تعبیر کرد؛ فرایندی که برای مؤمنان و کافران سرنوشت‌های متفاوتی را رقم می‌زند.

۱۵-۲. بنابر این آموزه‌ها، ایمان فرد در باورش به وحدانیت باری تعالی و در اطاعت از امام واقعی زمانش و در گردن نهادن به حدود سلسله

۱. از جمله این آثار رساله ام الکتاب است که توسط ایوانف در ۱۹۳۶ میلادی در مجله *Der Islam* (صص 1-132) همراه با مقدمه و فهرست‌های چندی منتشر شد. برای اصطلاح «هیکل» در این رساله، برای نمونه بنگرید به صفحات 62 و 66.

۲. برای نمونه نک: جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۱۳۲. در اینجا از این بحث می‌شود که «خاصیت فعل نفس کلی ایجاد نفس ناطقه است اندر هیکل انسانی».

۳. برای نمونه نک: راحة العقل، به کوشش محمد کامل حسین و محمد مصطفی حلمی، قاهره، ۱۹۵۳م، ص ۳۶۴. در بحث از آراء محمد بن زکریا رازی و اهل تناسخ درباره جوهری که در هیاکل به حسب اکتساب تترّد دارد.

۴. برای یک بحث کلی درباره زمان و نظریه ادواری تاریخ در آموزه‌های اسماعیلی نک: H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, trans by R. Manheim & J. W. Morris, London, 1983, pp. 30-58; P. E. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *JMES*, 9 (1978), pp. 355-366;

و برای آگاهی از سرچشمه‌های گنوسی آموزه‌های اسماعیلی نک:

H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya. Eine studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978, SS. 120-121; Idem, "The cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya", *Mediaeval Ismā'īli History and Thought*, ed. F.

Daftary, Cambridge, 1996, pp. 75-83.

مراتب دعوت، تعریف شده است؛ و در واقع، شرایط رستگاری آدمی در این امور خلاصه می‌شود. به روح روحانی^۱ هر فرد، در لحظه تشرّف به دعوت اسماعیلی، نقطه‌ای نورانی می‌پیوندد که همراه با او رشد کرده و به هنگام گذار از این جهان مادی، در قالب صورتی نورانی با نفس مؤمن یکی می‌شود. آنگاه، پس از ترک بدن، به سوی روح دارنده حدّ بالاتر از خود عروج می‌کند و در این نظام، آن قدر از حدّی به حدّ دیگر تعالی می‌یابد که به ارواح نورانی مؤمنان دیگر پیوندد. از مجموع این ارواح، هیکلی نورانی پدیدار می‌شود که موجودی نورانی را ماند، اما روحانی محض است؛ و روح هر فردی، بدون آمیختگی، صرفاً به عنوان عضوی از این پیوند، در آن می‌زید. این معبد یا هیکل نورانی، همانا امامت باشد که لاهوت امام را عرضه می‌دارد و در مقابل ناسوت یا بشریت او قرار دارد. این سلسله هیاکل نورانی، در امامان هر دور پدیدار است و هیکل قائم هر دور، از مجموع آنها تشکیل می‌شود و با صعود خود به عالم علوی به وقت اعلام قیامت در پایان آن دور، عقل دهم را به اندازه مرتبت یک حدّ بالاتر می‌برد و بدین سان، همه عالم وجود را یک درجه به رستگاری و نجات نزدیک‌تر می‌کند. و این فرایند، همچنان از دوری به دوری ادامه دارد تا آنکه کور اعظم به پایان رسد و آخرین قائم عروج کند و مجمع همه ارواح نورانی را به مرتبت عقل دوم یا نفس کلی برکشد و آنها را رستگار سازد.^۲

۱۶-۲. البته، روشن است که میان این آموزه با دیدگاه سهروردی،

۱. که از روح نباتی و روح حیوانی فرد جداست.

۲. گزارش روشنی از این فرایند را در نگاشته‌ای از حسین بن علی بن محمد بن ولید (م ۶۶۷ق)، هشتمین داعی طیبی یمن می‌توان یافت. نک: «المبداء و المعاد»، ایران و یمن یعنی سه رساله اسماعیلی، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ش، متن عربی، صص ۹۹-۱۳۰؛ مقدمه فرانسوی، صص ۱۳۱-۱۴۷.

اینهمانی و همانستی برقرار نیست. اما نمی‌توان انکار کرد که هر دو اینها، از پس‌زمینه معرفتی یکسانی برخوردارند. در عین حال، اکنون به واسطه پژوهش‌های هرمان لندولت می‌دانیم که حکمة الاشراق سهروردی از آموزه‌های اسماعیلی خالی نیست و حتی «عقل سرخ»، عنوان یکی از آثار مشهور شیخ را با یکی از فرشتگان کیهان‌شناخت اسماعیلی می‌توان تطبیق داد.^۱ همچنان که به نظر نگارنده این پژوهش، رأی سهروردی درباره نیاز برخی انبیاء به «بعضی محققان روشن روان»^۲ را نیز در ادامه همان سنتی می‌توان دانست که در آثار متفکران گنوستیکی چون ابویعقوب سجستانی تبلور یافته، ولایت را مکمل نبوت می‌داند و شخص ولی را به کمال رساننده تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی نفس؛ آن هم با ارائه طرحی که جزیی‌ترین موقعیت‌ها را نیز در نظر دارد.^۳ بر این اساس، پیرایه نیست که هیاکل النور سهروردی نیز در طرح کلی خود، در هفت فصل،^۴ به پدیداری آن راهی همت می‌گمارد که در جهت پیوند نفس با

1. H. Landolt, "Khawāja Nasir al-Dīn Tūsī (597/1201 - 627/1274), Ismā'īlism, and Ishraqī Philosophy", *NASIR AL-DIN TUSI, Philosophe et Savant du XIII^e Siècle*, Études réunies et présentées par N. POURIAVADY et Ž. VESEL, Téhéran, 2000, pp.20-28.

۲. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، «پرتوانه»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۷۶.

۳. گزارش روشنی از نظام معاد شناخت سجستانی را در این اثر واکر می‌توان یافت:

P.E.Walker, *Abū Yā'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1996.

۴. قابل تأمل است که عناصر پنجگانه نور نزد مانی، که در نظام جهان‌شناختی مزدکی به سه عنصر کاهش یافتند، توسط چهار قدرت یاری می‌شدند که خود از سوی هفت وزیر احاطه شده و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی حضور داشتند. نک:

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp.339-344.

همچنین در قصیده ابوالهشم احمد بن حسن جرجانی از معاصران سجستانی نیز از هفت مرتبت عقل صادر از نور اول یاد شده که موضوع شرح‌های محمد بن سرخ نیشابوری و ناصر خسرو قبادیانی بوده است. درباره این دو شرح و اختلاف آنها در این زمینه، مادلونگ

نور الانوار می‌کوشد و به بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالات مختلف خواب و بیداری و حتی جنون می‌پردازد.

۱۷-۲. افزون بر این، به نظر هانری کربن، شیخ اشراق از به کارگیری اصطلاح "هیاکل النور" قصد دیگری نیز داشته است: جمع میان آموزه‌های ایرانی و اسلامی در باب توحید اشراقی و نبوت سامی، و نشان دادن همسانی و ارتباط «خورنه» اوستایی و "سکینه" قرآنی. می‌دانیم که ترجمه دقیق اصطلاح "سکینه" حتی در زبان عربی هم دشوار است؛ هرچند که بیشتر از آن به معنی "ساکن شدن و آرامش و طمأنینه" اراده کرده‌اند.^۱ این اصطلاح از نظر لغوی معادل واژه عبری "شیخینا" است که از آن به "حضور ناپیدای الاهی در قدس الاقداس هیکل" یاد شده است.^۲ سهروردی نیز «این مفهوم را با انوار معنوی محضی در ارتباط قرار می‌دهد که در نفس اسکان می‌یابد و در این صورت، نفس به "هیكلی نورانی" تبدیل می‌شود. هم چنان که واژه خورّه (: فارسی شده خورنه) مبین اسکان نور جلال در جان پادشاهان فرهمند ایران باستان است که بهترین نمونه آنان، شاهان بختیار، فریدون کیخسروآند [که] روان آنان خود آشکار شده‌ای است».^۳ اکنون در می‌یابیم که سهروردی چگونه از «سکینه» به آن موهبت الاهی یاد کرده که شخص با دستیابی بدان در پیشگاه ذات کبریایی به تقرّبی خاص می‌رسد؛ و هرگاه در نظر بگیریم که او، خود و

بررسی محققانه و روشنگرانه‌ای دارد. نک:

W. Madelung, "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the seven faculties of the Intellect", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, op.cit, pp.85-89.

۱. نک: آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۲ش، ص ۲۶۳.

۲. نک: هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، پیشین، ص ۸۹.

۳. همان.

اتباع خود را در این شمار می‌نهد،^۱ در خواهیم یافت که چرا با تأویلی بی‌باکانه، امتیاز یاد کرده آیه ۱۵۹ سوره اعراف را به حکیمان باستانی ایران اختصاص می‌دهد (← بند ۲-۲).

۱۸-۲. اما اینکه سهروردی از میان شهریاران ایرانی برخوردار از کیان خورّه، فریدون^۲ و کیخسرو^۳ را نام می‌برد که در «حکم کردن به عدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آوردن به قدر طاقت خویش» و در «برپای داشتن تقدّس و عبودیت» سرآمدان روزگار خویش بوده‌اند، و اینکه تسلّط «سنگِ سکینت» بدیشان را مایه خیر و برکاتشان می‌داند، ما را به تأملی دوباره در قصد او از به کار بردن این تعبیرها و مضمونها برمی‌انگیزد؛ تعبیرها و مضمون‌هایی که برای نشان دادن پیوستگی و پیوستاری تن نورانی با دستیابی به دید باطنی در تلاشند؛ و چنان که دیدیم، با تعبیرهای اسماعیلی مطرح در زمانه سهروردی، همانندی غریبی دارند:

و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان «خرّه» گویند، و آنچه ملوک خاصّ باشد آن را «کیان خرّه» گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متّصل؛ و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی. چون که نفس روشن و قوی

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «صفیر سیمرغ»، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳،

۲. خداوندگار نور و نیرنگ.

ص ۳۲۳.

۳. مظهر مجسم کیان خورّه.

گشت از شعاع انوار حقّ تعالیٰ به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلّط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث و او را هلاک کرد به امر حقّ تعالیٰ، و وردگان را بازپس بستند و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره و از علوم بهره‌مند شد بیش از آنکه بسیاریان در این عصرها برابر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل را گسترانید و شرّ را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حقّ تعالیٰ؛ و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد.

و دوم از ذریت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که تقدّس و عبودیت را برپای داشت. از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و متنفّس گشت به حکمت حقّ تعالیٰ و انوار حقّ تعالیٰ او را پیدا شد و پیش او باز آمد. و معنی «کیان خرّه» دریافت و آن روشنی‌ای است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند. و هلاک گردند به قوّه حقّ تعالیٰ شریر و محبّ دشمنی را ولد را و سخت دل را، افراسیاب را از بهر آنکه جاحد حقّ گشت و منکر نعمت‌های خدا شد. تقدّس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غربی^۱ هلاک گشت. و ملک قدس چون سنگ سکینت بر او مسلّط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد، و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار چشم‌ها

۱. در متن فارسی کلمه «غزنی» آمده که با توجه به متن عربی رساله تصحیح شد.

مثل آن ندیدند.^۱

۱۹-۲. چنان که می بینیم، سهروردی بر نهج فردوسی - که بُن مایه های اصلی این حماسه عرفانی اش را از حماسه پهلوانی او برگرفته -، برای پور سیاوش، خویشکاری ویژه ای هم در نظر گرفته است: چیرگی و درهم شکستن نهایی افراسیاب به عنوان مظهر دشمنی با شهنشاهان جوانمرد ایرانی. با این حال، بر خلاف حکیم طوس که کینه کیخسرو از افراسیاب را در قتل پدرش سیاوش به دست او بازمی جوید

به کین پدر بست خواهم میان بگردانم این بد ز ایرانیان^۲
و برای دستیازی به وی حتی از آزار برادرش گرسیوز نیز نمی گذرد، سهروردی برای دشمنی کیخسرو با افراسیاب، انگیزه ای والا تر و اخلاقی تر از انتقام جویی ذکر می کند: افراسیاب، این دشمن خدا و منکر نعمت های باری تعالی، سخت دل است و محبّ العدوان (دوستدار دشمنی)؛ پس برای برقراری دوباره تقدیس و تقدّس در زمین، از میان برداشتن او، کاری بایسته است.

۲۰-۲. سهروردی در حکمة الاشراق، برخورداری کیخسرو از موهبت راهبانی مستقیم به سرچشمه نور و فرّه اهوره مزدایی، یعنی «خوَرّه» ایرانی را پیش از پدیداری زرتشت دانسته^۳ و در الواح عمادی، فرزند سیاوش را در شمار آن معدود قهرمانانی برشمرده که بی گذشتن از آستانه مرگ، از مرز این جهان پدیدار می گذرند:

و چون ملک فاضل النفس در عالم سنّت ها را زنده گردانید
و تعظیم انوار حقّ کرد و حکم کرد به تأیید حقّ تعالی بر

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «الواح عمادی»، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۱۸۶-۱۸۷.

۲. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، زیر نظر سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۱۶.

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۷.

جمله روی زمین، انوار مشاهده جلال حق تعالی بر او متوالی گشت در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید، و او پیش باز رفت به فرمانبرداری. و پدر او را بخواند و بشنید که او را می خواند. اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی، ترک کرد ملک جمله معموره، و حکم محبت روحانی را متمثل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت. روزگارا چنان ملکی ندید و به جز از او پادشاه یاد ندارد. و قوه الهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش. درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست.^۱

۲۱-۲. دیدار این پیر جهان بین با مرجع نور و اقتدار، که سهروردی از آن به دیدار شاهی کیانی با نفس قدسی تعبیر می کند و حصول «خوَره کیانی» را دستامد آن می داند، آیا ادامه همان طرحی نیست که شیخ اشراق به قصد به فرجام رساندن تلاش نافرجام ابن سینا در تدوین «حکمت مشرقی» پی می افکند^۲ تا بدین سان از مرگ عارفانه اِرسال^۳ به آن

۱. همان، ج ۳، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۲. سهروردی در آغاز رساله قصه الغریبة الغریبة، به صراحت از ناپدیداری طامه کبری، این سرچشمه اشراقی هرگونه طلب و تجربه عرفانی در رساله های حی بن یقظان و سلامان و اِرسال ابن سینا شکوه کرده و بدین سان بر آن شده تا با زبانی اسطوره ای / شاعرانه، از این تجربه عرفانی روی داده در درون، که همانا رویدادی در ژرفای نفس باشد، بیانی بیرونی به دست دهد. نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۲۷۵ - ۲۷۶ و پس از آن. گفتنی است که «حکمت مشرقی» سنیوی، موضوع بررسی ها و جدل های متعددی در میان شرق شناسان بوده است. در این زمینه پیش از این به تفصیل سخن گفته ام. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «ابن سینا و منطق المشرقیین؛ حکمت مشرقی و خاستگاه اسماعیلی آن»، میراث شهاب (نشریه کتابخانه بزرگ آیت الله مرعشی نجفی)، سال هفتم، شماره ۲۵ و ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ ش.

پیشدستی پیروزمندانه‌ای راه برد که عارف را زنده و بیدار از این جهان می‌رهاند؟ آن هم در پرتو دستیابی به آن سرچشمه‌ای که ابن‌سینا در بازشناسایی آتش ناتوان ماند؛ سرچشمه شکوه و افتخار ایرانی: خوره^۱ همان هاله آسمانی که کیخسرو را دانشی ژرف می‌بخشد و امکان بهره‌مندی از جام گیتی‌نمای را ارزانی آتش می‌دارد تا به واسطه این آیینه شگفت از اسرار کائنات خبر گیرد؛ و به تعبیر کربن، از «غلاف ادیم» یا این کالبد میرنده و پنج حس ظاهر و پنج حس باطن رهایی یابد و به تن نورانی آتش نفس را به مشرق خویش راه نمایاند.^۲

جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود. هرچه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود. وقتی که خواستی از مغیبات چیزی بیند، آن غلاف را در خرطه انداختی. چون همه بندها گشوده بودی بدر نیامدی، چون همه بیستی در کارگاه خراط برآمدی. پس وقتی که آفتاب

۳. که کربن او را همانا بیانگر انسان نورانی و آن رویه‌ای از نفس می‌داند که رو به سوی عالم نوری دارد که از آن برخاسته و در آرزوی بازگشت بدان است:

H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Paris, 1954, p.235.

برای شرح خلاصه داستان سلمان و ابدال بنگرید به روایت خواجه نصیرالدین طوسی: الاشارات و التنبيهات لأبي علي سینا، مع شرح نصیر الدین طوسی، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸ م، القسم الرابع، صص ۴۷ - ۵۸. برای گزارش فارسی این داستان و مسائل رمزشناختی آن هم نک: تقی‌پور نامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن‌سینا و سهروردی)، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۳۷۶ - ۳۸۰.

1. H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, op.cit, p.50.

2. Shihâboddin Yahyâ Sohrawardî, *L'Archange empouré, Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'Arab*, Par Henry Corbin, Paris, 1976, p.443.

در استوئ بودی، او آن جام را در برابر می داشت. چون
ضوء نیر اکبر بر آن می آمد، همه نقوش و سطور عالم در
آنجا ظاهر می شد.^۱

۲۲-۲. از این سخنان، به روشنی پیداست که سهروردی، کیخسرو را
نه تنها پادشاهی عادل و پیروزمند، بلکه در عین حال، نماینده حکمت
معنوی ایران باستان و نمونه‌ای شایسته از حکیمان اشراقی می داند؛
حکیمی که بنا به گزارش الواح عمادی، «پدر» او را می خواند؛ پدری
آسمانی که بنا به رأی شیخ در هیاکل الثود، رب النوع انسانی و نور قاهری
است با این ویژگی‌ها:

و من جملة الأنوار القاهرة [أعنى العقول] أبونا وربّ طلسم
نوعنا و مفيض نفوسنا، و مکملها بالکلمات العلمية و
العملية، روح القدس، المسمّى عند الحكماء بالعقل الفعّال
(= و از جمله نورهای قاهر، اعنی عقل‌ها، یکی آن است که
نسبت وی با ما همچو نسبت پدر است و او ربّ طلسم نوع
انسانی است؛ و او واسطه و بخشنده نفس‌های ما است و
مکمل انسان است؛ و شارع او را «روح القدس» می گوید و
اهل حکمت او را «عقل فعّال» گویند).^۲

۲۳-۲. در واقع، به همین دلیل است که سهروردی، صرف دستیابی به
سکینه را برای کیخسرو بسنده نمی داند و او را در مقام مشاهده بالاترین
مراتب انوار درونی می نهد؛ مرتبه‌ای که همانا «حالت طمس» باشد و

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «لغت موران»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳،
صص ۲۹۸-۲۹۹.

۲. همو، هیاکل الثود (متن عربی، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به
کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ش، متن عربی، ص ۸۴، ترجمه کهن
فارسی، صص ۱۴۱-۱۴۲.

دیدار «نور طامس» را بر آن عارفی میسر می سازد که از مقام سکینت و ملاحظه فناء خویش در گذشته و به اصطلاح شیخ اشراق در صغیر سیمرخ به «فناء در فنا» رسیده است^۱ و بنا به تصریح المشارع و المطارحات:

و اما اصحاب السلوک فانهم جربوا فی انفسهم انواراً مُلذَّةً
 غایة اللذَّة، و هم فی حیاتهم الدنیاویة: فللمبتدیء نورٌ
 خاطفٌ،^۲ و للمتوسط نورٌ ثابت،^۳ و للفاضل نورٌ طامسٌ و
 مشاهدَةٌ علویَّة.^۴

۲۴-۲. اما این همه سخن سهروردی در باب «حال طمس» نیست و او برای این حالت و مرتبت، کاربست دیگری نیز در نظر دارد: به چالش کشیدن دیدگاه غزالی درباره اقسام دوگانه توحید: توحید عوام (لا اله الا الله) و توحید خواص (لا هو الا هو)^۵؛ و متهم کردن حجت الاسلام به

۱. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۴.

۲. سهروردی در صغیر سیمرخ این نور را «طوالع و لوايح» نامیده و می نویسد:

اول بریدی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلاب، طوالع و لوايح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه در آید و زود برود.

نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۳۱۹. او این مطالب را در رساله کلمة التصوف نیز بیان کرده است. نک: سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ص ۱۲۴. در نقل قول یاد شده، «بریدی» را از نسخه بدل ذکر کردیم.

۳. سخن سهروردی درباره این نور، در صغیر سیمرخ، پس از توضیح مقام اول (نور خاطف) چنین است:

پس چون انوار سرّ به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند، آن را سکینه گویند، و لذتش تمام تر باشد از لذت لوايح دیگر.

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۳۲۱-۳۲۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۰۱. شیخ اشراق در ص ۵۰۲ همین رساله، از کبخسرو در کنار افلاطون و هرمس و کیومرث و فریدون، در شمار دست یافتگان به مرتبت دیدار نور طامس نام می برد.

۵. درباره خوانش های دوگانه توحید در ایران نخستین سده های اسلامی و در باب خاستگاه های فرهنگی این خوانش ها، پیش از این توضیح داده و دیدگاهم را برنموده ام.

«تساهل» و مسامحت در این زمینه:

و بعضی از محققان می‌گویند^۱ که «لا اله الا الله» توحید عوام است و «لا هو الا هو» توحید خواص است،^۲ و در تقسیم تساهل کرده است.^۳

۲۵-۲. این در حالی است که سهروردی توحید را بر این پنج مرتبت می‌داند: ۱. لا اله الا الله که همان توحید عوام باشد که از ماسوی الله نفی الاهیت می‌کند؛^۴ ۲. لا هو الا هو که قایلان بدان، در قبال گروه اول «جمله هویت‌ها را نفی کردند در معرض هویت حق تعالی و گفتند که اوئی او

نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامه محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، پیشین، صص ۵۹۰-۵۹۵، بندهای ۱۵-۱ تا ۲۱-۱.

۱. ترکیب «بعضی از محققان» را سهروردی در آثارش، معمولاً برای غزالی به کار می‌گیرد؛ چنان که در کتاب التفتیحات فی اصول الفقه (به کوشش عیاض بن نامی السلمی، ریاض، ۱۴۱۸ ق) هم، به رغم آنکه در موارد متعددی از کتاب المستصفی امام محمد بهره گرفته است، از او به نام یاد نکرده و عبارت‌هایی چون «قال بعض المحققین»، «بعض الناس» و «امیر المتأخرین» را به کار می‌برد.

۲. درباره دیدگاه غزالی در این زمینه نک: مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۱۹-۲۴. آنچه مسلم است، سهروردی با آثار غزالی و سنتی که امام محمد در آن بالیده بوده، به خوبی آشنا بوده است. و این مسئله از همسانی برخی مثال‌های این دو هم برمی‌آید. مثال‌هایی مانند داستان ملاقات مرد ثروتمند با ملک الموت و مهلت خواستن از او در نصیحة الملوك غزالی (به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش، صص ۶۶-۷۳) با رساله فی حالة الطفولة سهروردی (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۵۹-۲۶۰)؛ و تشبیه درک لذات معنوی به لذت همبستری و همانند کردن شخص نارسیده به علم ذوقی به عتین در فرزند نامه غزالی (مکاتیب فارسی، پیشین، ص ۸۴) و رساله‌های فی حالة الطفولة و صغیر سیمغ (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۶۳، ۳۳۰) و هیاکل النور سهروردی (پیشین، متن عربی، ص ۱۰۱؛ ترجمه کهن فارسی، صص ۱۵۳-۱۵۴).

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۲۲۴.

۴. همان.

راست، کس دیگر را نتوان گفت که اوئی ها از اوئی اوست، پس اوئی مطلق او راست»؛^۳ لا أنت الا أنت که توحید گروهی است عالی تر از گروه دوم؛ چرا که «ایشان حق را "هو" گفتند، و "هو" غایب را گویند، و اینان همه توئی ها را که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان به حضور است»؛^۴ لا أنا الا أنا که توحید گروهی است بالاتر از گروه سوم و بنا بر سخن ایشان «چون کسی دیگری را خطاب توئی کند او را از خود جدا داشته است و اثبات اثنائیت می کند و دوئی از عالم وحدت دور است».^۵ به همین دلیل هم، چنین موحدانی خویشان را در پیدایی حق گم می کنند؛ و در واقع از درون همین گروه است که پنجمین و واپسین مرتبت توحید پدیدار می شود؛ مرتبتی که اثنائیت و انیت و هویت را، جملگی اعتباراتی زاید بر ذات قیومیت می داند و هر سه لفظ را در «بحر طمس» غرق می کند^۶ تا بدین ترتیب، به تعبیر کربنی مسئله، اندیشه را از در غلطیدن در فاجعه بت پرستی متافیزیکی باز دارد؛^۷ همچنان که چنین فرایندی را، به طور خاص نزد اسماعیلیه و از عهد ابویعقوب سجستانی به بعد، شاهدیم؛^۸ فرایندی که به تعبیر قابل تأمل ناصر خسرو،

۱. همان، ص ۳۲۵.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، صص ۳۲۵ - ۳۲۶. گفتنی است که چنین تعبیرهایی را به طور ضمنی در نگاهتهای غزالی هم می توان دید. نک: مکاتیب فارسی، پیشین، صص ۲۲ - ۲۳؛ احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۹۳۳ م، کتاب ۳۵، بیان ۲، ج ۴، ص ۲۱۲؛ کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ ش، ج ۱، صص ۲۰۷ - ۲۰۹، ج ۲، صص ۷۹۹ - ۸۰۱.

5. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, Tome I, p.122.

6. *Ibid*, pp.118-124.

کربن از این فرایند به «دیالکتیک توحید» یاد کرده و برجسته ترین نماینده این توحید باطنی یا نفی تشبیه و تعطیل را ابویعقوب سجستانی و کشف المحجوب او دانسته است. همچنین نک: کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۸ ش، صص ۱۴ - ۱۵.

اهل باطن و تأویل را در برابر اهل تفسیر امت اسلام نهاد؛^۱ مفسّرانی که همانا فقهای ظاهربین مسلمان بودند و در سده پنجم هجری، غزالی برجسته‌ترین نماینده آنها بود؛ نماینده‌ای که در ردّ و انکار فیلسوفان و اهل باطن تمام تلاش خود را به کار گرفت؛ اما در پی ظهور شیخ اشراق و پاسخ‌هایش، راه به جایی نبرد و در خشکاندن ریشه خردباوری و باطن‌گرایی ناکام ماند.

۲۶-۲. البته، پاسخ سهروردی به غزالی بدینجا ختم نمی‌شود؛ و او در پاسخ به "اثلاف شریعت و تصوّف و کلام بر علیه فلسفه" در تفکر امام محمد در دومین دوران زندگی‌اش^۲ (: دوران توبت و اعراض از دستگاه خلافت)، فلسفه را مقدمه‌ای بر تصوّف قرار می‌دهد. در واقع، تلاش شیخ اشراق در ترکیب فلسفه و تصوّف از این چشم‌انداز قابل توجه است که او در پاسخ به غزالی، آشنایی با حکمت مشائی را شرط نخست فهم فلسفه اشراق می‌داند و فلسفه اشراق را مقدمه‌ای بر روند حقیقت‌جویی می‌خواند؛ روندی که فرجامش، ترکیبی نیکو از مشاهده عرفانی و استدلال عقلانی است؛^۳ و می‌کوشد با انکار وجود منافات میان فلسفه و تصوّف، از دو شیوه شهود و استدلال بهره گرفته و بدین ترتیب، از مفاهیم صوفیانه، توضیحی فلسفی و از مفاهیم فلسفی، شرحی صوفیانه به دست

۱. ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، پیشین، متن فارسی، ص ۳۷، مقدمه فرانسوی، ص 60.

۲. که برآیند آن را در کتاب مشهور احیاء علوم الدّین می‌توان یافت.

۳. چنان که در این معنی، در کتاب المشارع و المطارحات می‌نویسد:

فكما أنّ السالك إذا لم يكن له قوةً بحثيةً هو ناقصٌ، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدةً آياتٍ من الملكوت يكون ناقصاً غير معتبر (= پس هرگاه سالک استعداد بحث نداشته باشد ناقص است، همچنان که باحث هم در صورت ناتوانی در مشاهده نشانه‌های ملکوتی، ناقص و غیرمعتبر خواهد بود).

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۱.

دهد؛ چنان که رسالۀ کلمۀ التَّصَوُّف را در چنین فضایی می نویسد و در آن به شرح مقامات صوفیان و علم دل^۱ و برخی مسائل برهانی می پردازد.

۲۷-۲. گفتنی است که سهروردی در نخستین فصل این رساله، با تأکید بر حفظ شریعت، ادعاهای گواه ناگرفته از کتاب و سنت را بیهوده دانسته و شخص چنگ نازده به رشته قرآن را در مغاک هوئی و هوس فرو افتاده دیده و نسبت به یگانگی حقیقت و پرهیز از اختلاف عبارات هشدار داده است؛ و بدین سان تا پایان رسالۀ مزبور، به قصد عینیت بخشیدن به وحدت حقیقت، به تأویل و توجیه متون دینی و فلسفی و ذوقی همّت گماشته تا نیایش پرسوز و گدازش در پایان نخستین فصل آن و شیوۀ استدلال و استنادهایش به آیات و احادیث و سخنان صوفیانی چون ابوطالب مکی،^۲ و یزرگانی چون علی بن ابیطالب (ع)^۳ و همگانگی آموزه های پیش نهاده اش با رساله های الواح عمادی^۴ و حکمة الاشراق^۵ و حتی حکمت مشائی،^۶ پاسخی باشد به احیاء علوم الدّین غزالی؛ پاسخی که در فرجام این رساله، پس از توضیح انوار اشراقی^۷ و تشریح شماری اصطلاحات حکمی و صوفیانه،^۸ به باز نمود روند اتّحاد و اتّصال به حقّ می انجامد؛ روندی که همانا عبارت باشد از فنا و غرق نفوس در لذّت شهود انوار عالی و حقّ تعالی بر نهج سنت های گنوستیک ایرانی در عهد اسلامی؛^۹ چنان که استناد او به سخنی از حلاج^{۱۰} و هم نظر دیدن حکما و

۱. که مایۀ آرامش قلبی صوفیان است. ۲. صاحب کتاب قوت القلوب.

۳. که او را «حکیم العرب» و «عالم العرب» می خوانند.

۴. به ویژه در فصل های دوم، سیزدهم و چهاردهم.

۵. که در فصل بیستم بدان استناد می جوید.

۶. به ویژه در فصل های پنجم تا دهم در مباحث مربوط به واجب الوجود و صدور کثرت و

کیفیت آن. ۷. در فصل بیست و یکم.

۸. در فصل های بیست و دوم و بیست و سوم.

۹. بنگرید به بندهای ۱۴-۲ تا ۲۳-۲ همین پژوه.

علما و اولیاء در باب نحوهٔ اتصال به عالم اعلیٰ،^{۱۱} به روشنی از این پس زمینهٔ گنوستیک خبر می‌دهد؛ پس زمینه‌ای که از همان نخستین سده‌های اسلامی در جهت به هم آمیختن فلسفه و تصوّف می‌کوشیده است؛ و ما در آثار سهروردی، اوج این فرآیند انحلال متقابل فلسفه و تصوّف در یکدیگر را در حکمة الاشراق بازمی‌یابیم؛ در رساله‌ای که جانمایهٔ آثار اوست و منش ستهندهٔ آرائش در برخورد با خردگریزی صوفیان و شهودگریزی مشائیان را برمی‌نماید؛ چنان که می‌توان گفت او در این کتاب، در صدد احیای همان خمیرهٔ آمیخته از استدلال و تأله است؛ خمیره‌ای که پیش از او، شکل ویژه‌اش را نزد حکیم ترمذی نیز به روشنی می‌توان دید^{۱۲} و حکمت اشراقی را همچون محصول و همنهادی از ترکیب فلسفه و تصوّف نشان می‌دهد.

۳. آیین سیاسی اشراقی؛ بنیادها و اصول

۱ - ۳. دیدیم که حضور و ظهور شهاب الدّین یحیی سهروردی و مکتب فلسفی‌اش، مشهور به «اشراق»، را می‌توان واکنش شرق عالم اسلام دانست نسبت به آراء خردستیز و اندیشه سوز امام محمد غزالی؛ البته، این واکنش در برخی زمینه‌ها، پیشینه‌ای دارد که به آراء عین القضات همدانی و ابوالبرکات بغدادی نیز راه می‌برد. در عین حال، اکنون، آشکار شده که امام محمد غزالی، نظریه پرداز مشهور مشروعیت بخش خلافت عباسی است و در ستیز با اصول مسلم فرض شدهٔ فلسفی

۱۰. «أَدْبَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى تَوْهَمْتُ أَنَّكَ أَنِّي».

۱۱. که همانا عبارت باشد از رفع حجاب‌ها و اتحادی عقلی با عالم علوی.

۱۲. نک: برنر رادتکه، «حکمت و فلسفه، بحثی در حکمة الاشراق یا حکمة المشرق»، ترجمهٔ مریم مشرف، معارف، سال دوازدهم، شمارهٔ ۳۴ و ۳۵، فروردین - آبان ۱۳۷۴ ش، صص ۱۳۹ - ۱۶۰.

نزد خردگرایان گنوستیک ایرانی / اسلامی.^۱ بنا بر این، پیراه نخواهد بود اگر در آثار فلسفی سهروردی، که در تقابل با آموزه‌های غزالی طرح می‌شوند، در جستجوی آیین سیاسی ویژه‌ای نیز برآیم که بتوان صفت «اشراقی» را به آن اطلاق کرد؛ و پُر واضح است که تنها با بررسی نوشته‌های سهروردی در افق آیین‌های سیاسی جریان گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی است که این ممکن، میسر خواهد شد.

۲-۳. «آیین سیاسی اشراقی»، در واقع، نظامی است ترکیبی، که عناصر بنیادین آن از برخی انگاره‌های موجود در آموزه‌های سیاسی ایرانی و اسلامی و گنوستیک اخذ شده‌اند؛ انگاره‌هایی که عبارت باشند از: ۱. نظریه بنیاد نبوت در اسلام شرق دجله‌ای (= انکار نبوت اسرائیلی و تأکید بر آعلم ناس و انسان کامل بودن نماینده خدا در میان مردم)؛^۲ ۲. اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء؛^۳ ۳. باورهای باستانی ایرانی درباره فرّه یا خورّه کیانی^۴ پادشاهانی که

۱. علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۸-۱۷۲.

۲. در این زمینه نک: علی نقی منزوی، «اشراق هند و ایرانی و نبوت اسرائیلی»، کاوه، سال نهم، مونیخ، ۱۳۵۰ ش، صص ۲۱۸-۲۲۴؛ همو، «اشراق در سده هفتم میلادی»، همان، پیشین، صص ۶۱۸-۶۲۶؛ فریتوف شوئون، شناخت اسلام، ترجمه سید ضیاء الدّین دهشیری، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۱۱۹-۱۴۳؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده، پیشین، صص ۵۷۹-۵۸۱.

۳. در این زمینه نک: علی نقی منزوی، «معجزه»، کاوه، سال دوازدهم، مونیخ، ۱۳۵۳ ش، صص ۱۶-۲۵، ۳۲-۴۴؛ نیز نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، صص ۱۱۱-۱۱۳: «الصوفیة والمجردون من الاسلامین سلکوا طریق اهل الحکمة و وصلوا الی ینبوع النور» (همان، ص ۱۱۳).

۴. برای تفسیرهای کلاسیک از مفهوم «فرّه» نک: محمد معین، مزدیسنا و ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، صص ۴۱۲-۴۲۴؛

صاحب «نیرنگ»^۱ آند (همانند فریدون و کیخسرو)؛^۴ سنت کهن ایرانی در باب وزیران و مشاوران خردمندی که حکمت خود را در خدمت پادشاهان قرار می دهند و بیشترشان جان خود را نیز بر سر همین خلعت به گسترش عدالت می نهند؛^۲ وزیرانی چون بزرگمهر و مشاورانی چون ابن مقفع؛ که

pp.1-51;

و برای خلاصه ای از تفسیرهای متنوع ایران شناسان در این زمینه نک:

Bruno Jacobs, "Das Chvarnah. Zur Stand der Forschung", *Mitteilungen der Deutschen Orient-gesellschaft zu Berlin*, Berlin, 1987, n°119, ss. 215-248;

و برای تفسیری قابل تأمل از این مفهوم، به ویژه در بازیابی بسامد معنایی آش در آثار نگاشته شده در دوران اسلامی تمدن ایرانی نک: جواد طباطبایی، *خواجہ نظام الملک*، تهران، ۱۳۷۵ش، صص ۱۳۲ - ۱۷۲.

۱. درباره اصطلاح «نیرنگ» نک:

M. Boyce, "Pādyāb and Nērang ; Two Pahlavi terms further considered", *BSOAS*, vol.LIV, Part.2, 1991, pp.281-291.

۲. گفتنی است که در اندیشه سیاسی ایرانشهری، وزیران و مشاوران همواره از جایگاه ممتازی برخوردار بوده اند و استواری شالوده ملک و دولت را به وجود آنان وابسته می دانسته اند. سخن خواجہ نظام الملک طوسی در بخشی از فصل چهل و یکم سیاستنامه به خوبی نگرش عمومی سیاست پیشگان و سیاسی اندیشان ایرانی در سده های میانه اسلامی در این زمینه را برمی نماید. به ویژه که او در این بخش به شماری از وزیران و پادشاهانی استناد کرده که پیشتر، کارنامه آنها را به دلیل اختلاف مذهب و شماری دلایل دیگر منفی ارزیابی کرده بوده است؛ در واقع، خواجہ در این باره تا بدانجا حساس است که برای برنمودن نقش و اهمیت وزیر در ملکداری، نقش خود در قتل عمیدالملک کندی را نیز به سکوت برگزار کرده و از او نیز در این شمار یاد می کند: «گفتیم که عمال و شغل ایشان تعلق به وزیر دارد و وزیر نیک پادشاه را نیکوسیرت و نیکو نام گرداند و هر پادشاهی که او بزرگ شده است و بر جهانیان فرمان داده است و نام او تا به قیامت به نیکی می برند، همه آن بوده اند که وزیران نیک داشته اند و پیغامبران بزرگ همچین: سلیمان (ع) چون آصف برخیا داشت و موسی (ع) چون برادرش هارون (ع) و عیسی (ع) چون شمعون و محمد مصطفی (ص) چون ابوبکر صدیق رضی الله عنه. و از پادشاهان بزرگ کیخسرو چون گودرز داشت و منوچهر چون سام و افراسیاب چون پیران ویسه و گشتاسب چون جاماسب و رستم چون زواره و بهرام گور چون خره روز و نوشروان عادل چون بزرجمهر و خلفای عباسی چون آل برمک و سامانیان چون بلعمیان و سلطان محمود چون احمد حسن و فخرالدوله چون صاحب عباد و سلطان

نمونه‌هایی درخور از اینان هستند؛^۱ ۵. سنت اشراق هند و ایرانی مبنی بر اینکه به هر کس طلب علم کند و به «حکمت متعالی» دست یابد، فرّه ایزدی داده خواهد شد؛^۲ ۶. آموزه گنوستیک دوام فیض الاهی، مبنی بر تهی ندانستن عالم وجود از حجت خداوندی در مقام رئیس مدینه؛^۳ ۷. باور به لزوم برخورداری رئیس مدینه از حکمت و عصمت (= فرّه ایزدی) و غیر فاصله خواندن حکومت عاری از چنین حجتی و ناروا دانستن همکاری با چنین حکومتی.^۴

۳-۳. این گونه است که درمی‌یابیم «آیین سیاسی اشراقی» یکسر از خود به وجود نیامده است. - همچون هر آیین سیاسی دیگری؛ و ریشه‌های نظری آن را در متون فلسفه ایرانی و اسلامی می‌توان بازجست؛

طغرل چون ابونصر کندری تا سنت پیغامبران و سیرت پادشاهان سمر شد. و مانند این بسیار است». نک: خواجه نظام الملک، سیرالملوک، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش، صص ۲۳۳-۲۳۴.

۱. قابل تأمل است که سهروردی در آغاز حکمة الاشراق، بزرگمهر را در شمار آن دسته از فرزندگان باستانی ایران نهاده که خود را مجدد فلسفه ایشان می‌داند؛ فلسفه‌ای که گفتیم به زعم او، راز بقای «ایران باطنی» از ورای مختصات تاریخ و جغرافیای ظاهری آن، در تداومش نهفته است. نک: شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۱۰-۱۱. درباره ابن مقفع و آراء سیاسی و سرانجام او نیز نک: رضارضازاده لنگرودی، «ابن مقفع و ردیه امام قاسم زیدی»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۱۰۱-۱۱۱؛

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, pp. 68-74.

۲. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۱۵۶-۱۵۸.

۳. برای نمونه، در این زمینه نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «فارابی و سجستانی؛ آرمانشهر اسماعیلی و خراسانی‌گری کلامی / فلسفی»، اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی، به کوشش محمد کریمی، که به عنوان یکی از مجلدات مجموعه حکمت و سیاست منتشر خواهد شد. ۴. بنگرید به همان مقاله.

به ویژه در متون مربوط به فلسفه سیاسی ایرانی / اسلامی، آن گونه که در آثار فارابی طرح شده، و نیز در کتاب‌هایی مانند کیمیای سعادت ابوحامد غزالی. به نظر برخی محققان، سهروردی، بی‌گمان، کتاب‌هایی چون نصیحة الملوك غزالی، قابوسنامه قابوس بن وشمگیر، و سیاستنامه خواجه نظام الملک که آیین پادشاهی ایران را نمونه دانسته، از سیاست و آداب ایشان یاد کرده، و این گونه، در بینش سیاسی سهروردی عمیقاً مؤثر افتاده‌اند را می‌شناخته است؛ چه، آنجا که از مسئله مشروعیت برخی از پادشاهان کهن - مانند افریدون و کیخسرو - سخن می‌گوید، میان آراء او و نظریات اینان شباهت بسیار می‌یابیم.^۱ این رأی را چه درست بدانیم یا نه، آنچه مسلم است، سهروردی با ادبیات اندرزنامه‌ای دوران اسلامی تمدن ایرانی آشنایی عمیقی داشته است؛^۲ همچنان که با سنت تفکر فلسفی پیش از خود. بدین ترتیب، بر منابع فکری او، نوشته‌های ابن‌مقفع و بازتابشان در آثار بعدی،^۳ نوشته‌های جابر بن حیان صوفی، رسائل اخوان‌الصفاء، آثار عمر بن سهلان ساوی و به ویژه کتاب البصائر او، ابوالبرکات بغدادی با کتاب المعبر، و سرانجام نوشته‌های ابن‌سینا را

-
1. H. Ziai, "The Source and Nature of Authourity : A Study of al-Sohrawardī's Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. E. Butterworth, Harvard & Cambridge, 1992, pp.308-309.

۲. برای همانندی‌های دیگر بنگرید به پی‌نوشت سوم بند ۲۴ - ۲.

۳. این تأثیر را به ویژه با نگرستن در ساختار و فحوای داستان‌های رمزگونه و عرفانی او می‌توان دریافت؛ که البته بحث از آن از حوصله این پژوهش خارج است و خواننده علاقه‌مند برای نمونه می‌تواند به رساله‌های لغت موران و عقل سرخ رجوع کند؛ که به ویژه در دومی خود را با شکل دگرگون شده‌ای از ماجرای رستم و اسفندیار روبرو خواهد دید؛ که بی‌شک سهروردی را با شاهنامه فردوسی و یا دست‌کم با سنتی که شاهنامه در آن سروده شده، آشنا نشان می‌دهد. برای تأملی بجا در نسبت سهروردی و فردوسی نک: باقر پرهام، «تأملی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در شاهنامه»، با نگاه فردوسی (مبانی نقد خرد سیاسی در ایران)، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۹۱-۱۳۰.

می باید افزود که بر منطقیّات، طبیعیّات و الاهیات حکمت اشراقی تأثیری ژرف نهاده اند و در مواردی اساس اندیشه سیاسی اشراقی هم هستند.^۱ در عین حال، نباید از مهم ترین سرچشمه آراء سیاسی اش غافل بود؛ سرچشمه ای که در عناصر گنوستیک آموزه سیاسی او رُخ می نمایاند، و حتی بر دلایل قتلش نیز پرتو تازه ای می افکند: اسماعیلیّه.

۴ - ۳. بر این اساس، به تکرار می گویم که ایده فلسفی سهروردی، مبتنی است بر بازاندیشی در تاریخ اندیشه ها و آراء فلسفی پیش از خود؛ اندیشیدنی که در گوهر خویش، "در خود" و "برای خود"، استوار بر کشف و آفرینشی است که فراروندهای اندیشه را در حرکتی تصویر می کند که در انجام، آفرینش مفاهیم تازه و دمیدن روح به مفاهیم کهنه را به عنوان لوازم فلسفی اندیشی (: فلسفیدن) در نظر دارد. افزون بر این، اکنون در پرتو تحقیقات متأخر می دانیم که سهروردی در آن سنتی از اندیشه ایرانی / اسلامی قرار دارد که وجه مشخصه اش «گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی» است؛ سنتی که پیش از او متفکرانی مانند عین القضاة همدانی را در تلاش جهت پی ریزی و تأسیس بنیادی متفاوت از سنت مشائی نتیجه داده است. بنیادی که در آن بر امتزاج آموزه های صوفیانه و حکمت مشائی اصرار می شده است.^۲

۱. درباره منابع حکمت اشراقی از جمله مهم ترین آثار موجود به زبان فارسی عبارتند از: هانری کرین، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، پیشین، صص ۸۴ - ۹۳؛ داریوش شایگان، هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۲۰۵ - ۲۲۹، ۲۸۵ - ۳۳۱؛ محمد علی ابرویان، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمد علی شیخ، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۷۴ - ۱۱۳؛ صمد مرحد، سرچشمه های حکمت اشراق، پیشین. متأسفانه نگارنده اثر اخیر، با اختیار دیدگاهی که تأکید خود را بر صیغه های اشراقی / عرفانی آموزه های سهروردی می نهد و به رابطه دیگر وجوه ایده فلسفی او، به ویژه در بخش های منطقیّات و الاهیات با این گرایش ها توجهی ندارد، برخی از متفکران مورد اشاره ما را از نظر دور داشته است.

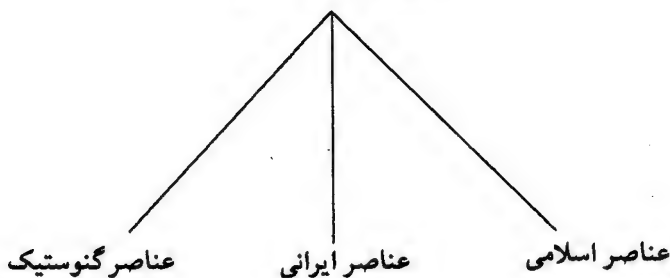
۲. درباره زندگی، آثار و آراء عین القضاة همدانی نک: نصرالله پورجوادی، عین القضاة و

۵-۳. هدف سهروردی در بیشتر آثارش، بازسازی ساختمان مابعدالطبیعه است بر مبنای اصولی که در برخی موارد با اصول اولیهٔ مشائی متفاوتند؛ و هر چند که در موارد متعددی او در کل با حکمت مشائی موافق بوده و از ابن سینا پیروی می‌کند، اما در مسئله «شناخت» و نیز در بحث از «هستی»، اندیشهٔ سهروردی با حکمت مشاء تفاوتی بنیادین دارد. او گرچه با اشاره به تقسیم‌بندی فلسفه، بر نهج ابن سینا «حکمت عملی» را به «اخلاق»، «حکمت منزلیه» و «حکمت مدنی» تقسیم می‌کند،^۱ اما در هیچ یک از آثارش به بخشی یا رساله‌ای جداگانه در باب فلسفهٔ سیاسی بر نمی‌خوریم و می‌بینیم که مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رساله‌های خود، اینجا و آنجا، به طور جسته و گریخته مطرح می‌کند.

استادان او، تهران، ۱۳۷۴ش؛ علی نقی منزوی، مقدمهٔ نامه‌های عین القضات همدانی، ج ۳، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۲۱-۲۷۴. گفتنی است که عین‌القضات در کتاب تمهیدات خود، در موارد چندی از ابن سینا به نیکی یاد کرده و نوشته‌های ابوالحسن بیهقی و شمس‌الدین محمد شهرزوری هم، ضمن باز نمود برداشت مثبت او از فلسفه، وی را نه تنها شاگرد احمد غزالی برادر امام محمد، بلکه شاگرد عمر خیام، فیلسوف نامبردار ایرانی نیز برنموده‌اند. نک: ابوالحسن ظهیرالدین علی بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (تتمه صوان الحکمة)، به کوشش ممدوح حسن محمد، قاهره، ۱۹۹۶م، ص ۱۴۲؛ ناصرالدین منشی یزدی، درهٔ الاخبار و لمعة الانوار (ترجمهٔ فارسی تتمه صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سید محمد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم مجلهٔ مهر، تهران، آذرماه ۱۳۱۸ش، صص ۷۳-۷۴؛ شمس‌الدین محمد شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ حکماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۵۳؛ همو، همان، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، پیشین، ص ۳۹۷.

۱. از این تقسیم‌بندی فقط یک بار در کتاب تلویحات یاد می‌کند. نک: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، صص ۲-۳.

منابع آیین سیاسی اشراقی



۱. نظریه بنیاد نبوت
در اسلام شرق
دجله‌ای؛

۱. باورهای باستانی
در باب فره ایزدی
پادشاهان صاحب
«نیرنگ»؛

۲. اعتقادات اسلامی
در باب معجزات و
کرامات انبیاء و اولیاء.

۲. نظریه دوام فیض و
خالی نبودن عالم
وجود از حجت
خداوندی در مقام
رئیس مدینه؛

۲. سنت کهن ایرانی
در باب خدمت حکما
به پادشاهان در مقام
وزیر یا مشاور.

۳. باور به لزوم برخورداری
رئیس مدینه از
عصمت و حکمت.

۳-۶. اصلی‌ترین کتاب‌های نظری سهروردی عبارتند از: تلویحات،
مشارع و مطارحات، مقاومات، و حکمة الاشراق. این چهار کتاب مجموعه
کاملی را تشکیل می‌دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعه اشراقی به

گونه‌ای منظم بیان شده است.^۱ بر این مجموعه، کتاب‌های مختصرتر الواح عمادی، هیاکل الثور، و پرتونامه را هم می‌توان افزود. الواح عمادی و پرتونامه به ویژه در رابطه با مسئله موردنظر ما در این پژوهش (آیین سیاسی اشراقی) از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. چه، هر دوی آنها را سهروردی برای ملوکی از سلاجقه روم نگاشته است؛ ملوکی که گویا اهل فلسفه هم بوده‌اند.^۲

۷-۳. فصل نهایی هر یک از این رساله‌ها به مطالبی اختصاص دارد که

۱. پیش از سهروردی نیز در آثار متفکران گرانقدری چون ابن مقفع، جابر بن حیان و اخوان الصفا، تلاش در جهت پی‌ریزی ساختار نوین مابعدالطبیعه‌ای را می‌یابیم که بر اصول اشراق زرتشتی / هرمسی / زروانی / میتراثیک پیش از اسلام قرار گرفته باشد. دربارهٔ آراء ابن مقفع (۱۰۶-۱۴۲ ق) می‌باید به آن قطعاتی از کتاب فلسفه الثور او اشاره کرد که در ردیهٔ قاسم الرسی (۱۶۹-۲۴۲ ق) آمده است؛ نک: قاسم الرسی بن ابراهیم طباطبایی اسماعیل الدیباج، *الرد على الزنديق اللعين ابن مقفع*، به کوشش میکل آنجلو گویدی، رم، ۱۹۲۷ م، صص ۸، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۳. دربارهٔ جابر بن حیان نیز به اثر مشهور پل کراوس دربارهٔ او و به تصحیح وی از رسائل جابر با این مشخصات می‌توان رجوع کرد: مختار رسائل جابر بن حیان الصوفی، قاهره، ۱۳۵۴ ق، صص ۹۷-۱۱۴؛ و به ویژه ص ۱۰۴: «و حدّ العلم الثورانی أنه العلم بحقیقة الثور الفاضل علی الكل»؛

P. Kraus, *Jabir ibn Hayyan*, 2 vol, Caire, 1942-43.

اهمیت کتاب پل کراوس از چشم انداز این بحث، به ویژه در مشابتهایی است که او میان رسائل اخوان الصفا با آثار جابر یافته است، نک: ج ۱، ص ۶۴؛ ج ۲، صص ۹۹، ۱۳۷-۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۶. از رسائل اخوان الصفا نیز تصحیح‌های متعددی منتشر شده و در دست است. با این حال، کهن‌ترین آثاری که از فلسفه نور به طور کامل بر جای مانده و از کتاب‌سوزی‌های خلفاء پس از قتل مؤلفش جان سالم بدر برده، همان آثار سهروردی در سدهٔ ششم هجری است.

۲. در این باره نک: نصرالله پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، نامهٔ اقبال، به کوشش علی آل داود، تهران، ۱۳۷۷ ش، صص ۴۵۳-۴۶۳؛ شهاب الدین یحیی سهروردی، هیاکل الثور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، مقدمهٔ مصحح، صص ۱۹-۲۲. منظور رکن الدین سلیمان و عماد الدین ابوبکر، حکمرانان توفات و خرت پرت (حسن زیاد) هستند.

از درونشان می‌توان به موضوع مورد بحث ما پی بُرد: آیین سیاسی اشراقی.^۱ همچنین، مقدمه و متن برخی از این رساله‌ها شامل مطالبی است که سهروردی در آنها، ضمن بحث از غایت حکمت، به بیان نقش «حکیم متأله» در حکومت می‌پردازد؛ از جمله در حکمة الاشراق، مقاله پنجم از قسمت دوم (: فی المعاد و النبوات و المنامات) و فصل پنجم این مقاله (: فی بیان سبب الانذرات و الاطلاع علی المغیبات)؛ تلویحات، مورد چهارم از علم سَوَم (: فی النبوات و الآیات و المنامات و نحوها) و به ویژه تلویح دوم آن (: فی سبب افعال خارقة للعادة)؛ مشارع و مطارحات، مشرع هفتم از علم سَوَم (: فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعادة و ما یتعلق به) و به ویژه فصل سَوَم (: فی کیفیت ظهور المغیبات) و فصل ششم آن (: فی سلوک المتألهین).^۲ فصل پایانی رساله فارسی پرتوانه هم در زمینه مورد نظر ما اهمیت ویژه‌ای دارد که در اینجا چند سطری از آن را می‌آوریم:

بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود ... پس شارعی ضروری است ... مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند ... کسی که نفس او به نور حق و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت است، [پس] عجب نباشد که مادت عالم مسخر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلی مسموع

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، پیشین، صص ۷۵-۸۱؛

۱۸۴-۱۸۸.

۲. درباره حکمة الاشراق نک: همان، ج ۲، صص ۲۳۶-۲۳۹؛ درباره تلویحات نک: همان، ج ۱، صص ۹۶-۹۹؛ درباره مشارع و مطارحات نک: همان، ج ۱، صص ۴۹۳-۴۹۶، ۵۰۰-۵۵۰.

باشد....^۱

۸-۳. موضوع اصلی هر یک از فصل‌های نامبرده، عبارت است از اینکه از طریق ریاضت‌های بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواس ظاهر، و غیره، موضوع مُدرکِ قابلیت درک انوار الاهی را می‌یابد و قدرتی کسب می‌کند که مجازاً به نور بیان شده است. موضوع مُدرک از این طریق می‌تواند کارهای خارق العاده کند و صاحب کرامات دانسته شود؛ و از منظر «آیین سیاسی اشراقی»، «حاکم حکیم» یا «رئیس مدینه» می‌باید «صاحب کرامات» باشد تا اهل مدینه با دیدن کراماتش از وی فرمان برند. چنان که در هیاکل النور نیز می‌گوید:

و قد تطرب النفوس الناطقة طرباً قدسياً، فيشرق عليها نور الحق الأول؛ و لما رأيت الحديدية الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها و تفعل فعلها فلا تتعجب من النفس استشرق و استنارت، و استطاعت بنور الله تعالى، فأطاعتها الأنوار طاعتها للقديسين (= و باشد که نفوس متألّهان و پاكان طرب گیرد به واسطه اشراق نور حق عز و علا، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبّه ایشان با عالم ملکوت؛ همچون آهن که متشبه نمود به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غیره و اگرچه حال آهن اقتضا نمی‌کند. و چون که در آهن این حال مشاهدت کرده شود، عجیب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق سبحانه و تعالی، آن‌گاه اکوان او را اطاعت دارند، همچنان که طاعت قدسیان دارند).^۲

۱. همان، ج ۳، صص ۷۵-۷۷.

۲. همو، هیاکل النور، به کوشش محمد کریمی، پیشین، صص ۱۰۳ (متن عربی)، ۱۵۵ (ترجمه کهن فارسی).

۹-۳. مانند این گونه مباحث را درباره مسئله خلافت خدا در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوس متصل شده به «عقل فعال»، در رساله‌های دیگر نیز می‌بینیم.^۱ یادآور باید شد که میان فصل‌های نهایی این رساله‌ها و تمط‌های نهم و دهم اشارات و تنبیهات ابن سینا شباهت‌هایی هست. عنوان تمط نهم از اشارات «فی مقامات العارفين» است و عنوان تمط دهم «فی اسرار الایات». ابن سینا با طرح این دو تمط در اشارات، باب جدیدی در فلسفه ایرانی / اسلامی گشود و به مسئله نظری اتصال با عقل فعال نزد فیلسوفان پیش از خود و خاصه فارابی، حیات تازه‌ای دارد و تعبیر سیاسی از چنین مقامی بسیار مهم می‌نماید.^۲ سهروردی هم با ارائه همان مطالب، اما به تفصیل بیشتر و با تحلیل جدی‌تر و با ارائه تأویل آیات قرآنی،^۳ به همان نتایج فلسفی / سیاسی رهنمون می‌شود؛ و اگر ابن سینا ضمن سخن گفتن از «مقامات عارفين» طبقه «زهاد» و «عابدان» و «عارفان» را از هم جدا می‌کند، اما سهروردی از «حکمای متأله» تعبیر جامع‌تری ارائه می‌دهد و با «خلیفة الله» دانستن رئیس مدینه در هر عصری، از بحث صرفاً عرفانی ابن سینا پا فراتر می‌نهد. چه، به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تأله می‌توانند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند؛ در

۱. همو، «الالواح العمدیة»، سه رساله از شیخ اشراق، پیشین، ص ۷۷؛ همو، «الواح عمدی»،

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۴.

۲. ابن سینا، التنبیهات و الاشارات، به کوشش محمود شهابی و علی نقی منزوی، تهران،

۱۳۳۹ ش، صص ۱۵۱-۱۷۰؛ همو، همان، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۳ ش،

صص ۴۹۳ به بعد. ابن سینا در آخرین سطرهای الاهیات شفاء، «امام» را به مثابه انسان کامل

و سلطان معنوی جهان معرفی می‌کند؛ و این ایده به «حکیم متأله» ذکر شده در مقدمه

حکمة الاشراق شباهت بسیار دارد. نک: الشفاء (الاهیات)، به کوشش جورج قنوتی و سعید

زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق، صص ۴۵۱-۴۵۵.

۳. درباره چگونگی کاربست آیات قرآنی در آثار سهروردی نک: نجفقلی حبیبی، «آیات

قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی»، مجموعه سخنرانی‌های هفتین کنگره

تحقیقات ایرانی، به کوشش محمد رسول دریاگشت، تهران، ۱۳۵۷ ش، ج ۳، صص ۵۰-۷۵.

«خليفة الله». اختلاف اصلی تر میان دو فیلسوف را در این نکته می باید جست که ابن سینا به دنبال بیان دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات است، اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربه واقعی موضوع مُدرک در «عالم خیال» می داند و از نظر او: تجربه اشراقی تجربه ای است واقعی.^۱

۱۰ - ۳. این گونه است که سهروردی با پیش کشیدن و طرح «خليفة الله» بودن «رئیس مدینه»، خود را در ادامه همان جریانی قرار می دهد که پیشتر از آن به «گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی» یاد کردیم. جریانی که سازه حاکم بر آراء سیاسی بسیاری از متفکرانش، تهی ندانستن عالم وجود از حجت خداوندی^۲ - نزد امامیه و اسماعیلیه: امام -، در مقام رئیس مدینه است و برخورداری رئیس مدینه از عصمت (: فرّه ایزدی) و پیوند او با عقل فعال؛ و غیر فاصله خواندن حکومت عاری از چنین حجتی و ناروا دانستن همکاری با چنین حکومتی.^۳ و می دانیم که ایده های

۱. بنای فلسفه اشراق بر «علم حضوری» گذارده شده است. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق، با استفاده از اصطلاحاتی مانند «خلوات و منازل» و در نهایت «مشاهده اشراقیه» به مبانی نوین روش فلسفه اشراقی اشاره می کند؛ و این بدان معناست که در نظر او، دریافت یا اکتساب اصول اولیه ایده فلسفی، شامل، اما نه منحصر به بدیهیات (: اصل تناقض، اصل طرد شق ثالث، اصل تساوی و نفی مضاعف و ...) است. شناخت اولیه انانیت در حمل ادراک بر موضوع، یعنی تشخیص موضوع مُدرک و تعمیم آن بر «تویی»، «اویی» و «منی»؛ و نیز علم باری تعالی، «علم حضوری» است و نه «حصولی»، و بلاواسطه است بدون امتداد زمانی، و متحیر در مکان سه بعدی نیست. نک: شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۹-۱۳.

سرچشمه های این بحث را نزد ابوالبرکات بغدادی نیز می توان یافت. نک: المعبر، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ق، ج ۱، صص ۴۰-۴۶.

۲. چنان که برای مثال، حدیث های مسئله «ان الارض لا تخلوا من حجة»، بیشترین حجم کتاب کافی کلینی را به خود اختصاص داده است.

۳. وزیر مغربی اسماعیلی، حسین بن علی (۳۷۰-۴۱۸ق) هنگامی که پس از قتل پدر و عمو و برادرانش توسط الحاکم بامرالله فاطمی، سرخورده از اسماعیلیان مصر به بغداد و شیعیان دوازده امامی پناه آورد، بر بزرگان این گروه و از جمله سید مرتضی اعتراض کرد که

بنیادین این جریان، در شکل حادّ خود، جریان‌های گنوستیک تندرویی همچون «اسماعیلیّه» و «قرمطیان» را نتیجه می‌دهد.^۱

۱۱- ۳. به هر حال، سهروردی نیز چون شماری دیگر از متفکران هم عصر خود، در متن چنین جریانی قرار دارد و به هر حال، ناگزیر از اتخاذ موضعی در این میانه است. به زعم ما، با مراجعه به گویاترین گفتار او در این زمینه در مقدمه حکمة الاشراق، می‌توان بی‌هیچ شرحی، موضعش را تشخیص داد؛ موضعی که به روشنی از پاسخ گنوستیک او به غزالی خبر می‌دهد؛ به ویژه در ردّ «ریاست بنیاد گرفته بر زور و تغلب» (: سلطنت)^۲:
عالم وجود هیچ گاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بود و حجت و بینات خدای به نزد او باشد تهی نباشد، و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار

چرا با حکومت عباسی غیر معصوم همکاری دارند؛ و در پاسخ به او بود که سید مرتضی رساله مسأله فی العمل مع السلطان را نگاشت. نک: شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۹۸؛ سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۸۷-۹۷؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیه؛ تأملی بر نخستین دوران تدوین»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۰۱-۱۰۴؛

W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of working for Government", *BSOAS*, vol. XLIII, 1980, pp.18-31.

۱. درباره قرمطیان نک: برنارد لويس، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۹۷-۱۱۳؛ رضارضا زاده لنگرودی، «کتابشناسی تحلیلی جنبش قرمطی»، یادگارنامه فخرایی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۵-۵۴۳؛ همو، «جنبش قرمطیان بحرین»، فصلنامه تحقیقات اسلامی، سال دهم، ۱۳۷۵ش، صص ۵۸-۱۱؛

W. Madelung, "The Fatimid and the Qarmatis of Bahrayn", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, op.cit, pp.21-73.

۲. درباره ایده «سلطنت اسلامی» نک: داود فیروزی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۱۹۹-۲۱۴.

است نیز چنین خواهد بود ... هرگاه اتفاق افتد که در زمانی حکیمی آید که هم متوغل در تاله باشد و هم در بحث، او را ریاست تامه می باشد و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغل در تاله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت، و هرگاه چنین نیز اتفاق نیفتد، پس ریاست تامه از آن حکیمی باشد متوغل در تاله و از بحث عاری و او خلیفه خدا باشد. و جهان وجود هیچ گاه از حکیمی که متوغل در تاله باشد خالی نبود و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تاله نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد. زیرا هیچ گاه جهان از حکیمی که متوغل در تاله است خالی نبود، و وی شایسته تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است. زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد. و البته مراد من از این ریاست، ریاست از راه چیرگی (: تغلب) نبود. بلکه گاه باشد که امام متاله در ظاهر و مکشوفاً مستولی بود و گاه به طور نهانی و آن همان کسی است که همه وی را قطب خوانند و او راست ریاست تامه، اگرچه در نهایت گمنامی باشد. و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر [حکیمی] الهی تهی ماند ظلمت ها و تاریکی ها [بر عالم و مردم آن] چیره شود.^۱

۱۲-۳. بر اساس آنچه آمد، می توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی»،

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران،

بیش از هر چیز، بیان باورهای همگانی زمان سهروردی - البته نزد جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی - است بر پایه حکومت افراد دانا و حکیم، یا در اصطلاح فلسفه سیاسی یونانی همان «فیلسوف / شاه» افلاطونی. چنان که خواهیم دید، به زعم برخی محققان، چنین باوری، آن گونه که در فلسفه سیاسی ایرانی / اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است. حال آنکه سهروردی ارزش‌های نمادین شاهان اساطیری ایرانی را هم به آن پیوند می‌زند؛ چنان که از «کیخسرو» به عنوان نمونه کاملی از حکومت حکیمانه عادلانه یاد می‌کند.^۱ و اما هر اندازه که بخواهیم به این دید جنبه نظری بدهیم، جنبه عملی آن مهم‌تر خواهد بود؛ چون اساس آن، نسبت حکمت و حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. آری، نزد سهروردی، این گونه است منظور داشتن چنان حکیم حاکمی و چنین است اصل بنیادین «آیین سیاسی اشراقی».

۱۳ - ۳. ناگفته نماند که چنین اصلی نزد جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی، مدت‌ها پیش از سهروردی نیز شناخته شده بود؛ به ویژه که نظام مدینه فاضله فارابی بر آن استوار است. فارابی در فصل بیست و ششم کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، هنگامی که طرح هرمی جامعه، یعنی نقطه جدایی آموزه‌اش از نظریه افلاطون را به دست می‌دهد، بر آن است که قاعده جامعه را بی سوادان تشکیل می‌دهند و علما بالای ایشانند؛ هر که عالم‌تر است بالاتر است. او با طرح نسبت معکوس میزان علم اشخاص و تعداد آنها، جامعه را هرمی می‌داند که عالم‌ترین مردم در رأس آن بوده و از آنجا که وی با عقل فعال در پیوند است، انسان کامل، فیلسوف / شاه، رسول و امام جامعه اوست.^۲ شماری از محققان تاریخ فلسفه اسلامی،

۱. همو، «الالواح العمادية»، سه رساله از شیخ اشراق، پیشین، صص ۷۰-۷۱؛ همو، «الواح عمادی»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۱۸۶-۱۸۸.

۲. ابن‌نصر فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱ م.

سرچشمه این سخنان فارابی را در رساله جمهوری افلاطون باز جسته‌اند؛^۱ چنان که یکی از مهم‌ترین مؤرخان فلسفه سیاسی کلاسیک، لئو اشتراوس، در مورد فارابی، و به ناگزیر دربارهٔ اساس فلسفه سیاسی اسلامی، ضمن بیان نقش بنیادی حکومت حکیم دانا، نوشته است:

فارابی چنان تحت تأثیر کتاب جمهوری افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چارچوبی سیاسی بیان کرد.^۲

۱۴-۳. به نظر می‌رسد که رأی لئو اشتراوس در این باره، آن گونه که او بر آن اصرار می‌ورزد، نمی‌تواند قطعی به نظر برسد. چه، امروزه بر پایهٔ پژوهش‌های ارزشمند دکتر علی نقی منزوی و یوزف فان اس و هاینس دایبر، می‌دانیم که فارابی به دنبال راه ابن مقفع، ابن راوندی، ایرانشهری، و محمد بن زکریای رازی، وارث فلسفه ایران ساسانی است که پایه‌های اندیشه‌های متفکرانش بر اصول اشراقی تدریس شده در مدارس خوزستان و کردستان، در دانشگاه‌های جندی شاپور، سورا، حران و نصیبین استوار بوده و پس از ترجمهٔ اتولوجیا و دیگر آثار نوافلاطونی، با اندیشه‌های اسکندرانی نیز پیوندی جدید می‌یابد. فارابی در چنین شرایط اجتماعی و عقلانی‌ای، ایده‌های اشراقی و آموزه‌های سیاسی / مذهبی خود را که پروردهٔ محیط خراسان، سرزمین اسلام گنوستیکی و سامانیان اسماعیلی‌گرا، وارثان چند سده اندیشهٔ گنوستیک بود، در کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة و چند رسالهٔ دیگر مطرح کرد. ولی در اثر گذشت زمان، و

صص ۱۱۷-۱۱۹.

1. E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, op.cit, pp.126-128; M. Galston, *Politic sand Excellence, The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, 1990, pp.146-147.
2. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glenco, 1952, p.9.

دزپی نزدیک شدن گنوستیسیسم و سنی‌گرایی به یکدیگر زیر فشار خلفا، ایده‌های فارابی بیش از پیشینیان یاد شده‌اش، در پوسته ضخیم سنی‌نمایی پوشیده شد. او افکار شیعی ایرانی خود را برای احتراز از سرنوشت گذشتگان مطرودش و برای کسب مصونیت مذهبی درگفتمان مذهب سنی حاکم در بغداد، به ارسطو نسبت داد. برای مثال، او نظریه «قطب» یا امام‌خانه‌نشین شده را که یک ایده شیعی است و گویا به بیست و پنج سال خانه نشینی علی (ع) اشاره دارد، به فلسفه یونانی نسبت داده و می‌افزاید که این مسئله مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو بوده است.^۱

۱۵ - ۳. ایجاد «مدینه فاضله» مدّت‌ها پیش از فارابی نیز، آرزوی جریان‌های گنوستیک تندرو، و به ویژه اسماعیلیان، می‌بود؛ و پس از او نیز نزد این جریان‌ها پی گرفته شد. چنان که در رسائل اخوان‌الصفاء از آن به «مدینه روحانی» یاد شده و شرایط آن را در فصل‌های یکم و دوم از رسالهٔ چهل و هفتم در علوم ناموسی (: قانونی) باز می‌یابیم.^۲ فارابی نیز نام رسالهٔ خود و بسیاری از اصطلاحات آن را از چنین جریان‌های گنوستیکی گرفته، کتاب آراء اهل المدینه الفاضله را بر سی و هفت بخش تقسیم کرد که بیست و پنج بخش آن دربارهٔ ایده‌های گنوستیک و فلسفه اشراق اوست و تنها دوازده بخش پایانی کتاب را به آموزه‌های سیاسی / مذهبی خود اختصاص داد؛ آموزه‌هایی که ادامهٔ منطقی نظام فلسفی او به شمار می‌روند. فارابی دربارهٔ دوازده بخش سیاسی کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، در کتاب دیگر خود به نام السياسة المدنیّة با تفصیلی بیشتر سخن می‌گوید.^۳

۱. ابونصر فارابی، کتاب تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۴۰۱ق، صص ۹۷-۹۶.

۲. رسائل اخوان‌الصفاء و خلان الوفاء، با مقدمه بطرس البستانی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۴، صص ۱۲۶-۱۲۵.

۳. دربارهٔ مدینه‌های مورد بحث فارابی و چگونگی تأثیر آموزه‌های سیاسی مکتب‌های فلسفی مختلف، و به ویژه افلاطون و ارسطو و اسماعیلیان و امامیان بر او برخی منابع مورد

۱۶-۳. باری، سهروردی مبنای حکومت مطلوب خویش را «امر الله» می‌داند و بر آن است که «امر الله» از راه الهام به حاکم حکیم می‌رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفت اشراقی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی استوار کرده، معرفت خاص فرآیند اشراق است که به «حکومت اشراقی» می‌انجامد؛ و تنها رسیده به چنین حکومتی، حکیمی حاکم تواند بود و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام توانند برداشت. «حکیم متأله» سهروردی، فرد فاضل و دانایی است که به نهایت کمال حکمت ذوقیه و بحثیه را در خویش جمع دارد؛ کسی که آن دو نوع حکمت را در وجود خود به منتهای هماهنگی رسانیده و از حکمتی برخوردار است که او را چونان سیاستمداری عادل برمی‌سازد و توانایی اجرای «امر الله» در مدینه را به وی می‌بخشد. به زعم سهروردی، چنین کسانی، یعنی «حکمای متأله»^۱ در عصر خود، رؤسای کامل توانند بود و با بودن سیاست حکومت در دست آنها، آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.^۲

مراجعة من عبارت بوده‌اند از: علی نقی منزوی، «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی»، ماهنامه چستا، سال سوم، شماره اول، شهریور ۱۳۶۴ش، صص ۵-۱۳ (منتشر شده با امضاء مستعار علی کوشا)؛

Fauzi M. Najjar, "Al-Farabi's Political Philosophy and Shiism", *Studia Islamica*, vol. XIV, 1961, pp. 57-72; H. Enayat, "Plato Versus Aristotle in Farabi's Political Thought", *Essays on Farabi*, Edited by I. Afshar, Tehran, 1976, pp. 64-72; H. Daiber, "The Ismaili Background of Farabi's Political Philosophy: Abū Hātim al-Rāzī as a Forerunner of Fārābī", *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, ed. U. Tworuschka, Köln, 1992, pp. 143-150.

۱. درباره حکمای متأله بنگرید به پی‌نوشت ۲ بند «۵-۲».

۲. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۱۱-۱۳؛ همو، حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، پیشین، صص ۱۹-۲۱. هروی، صاحب انواریه در شرح حکمة الاشراق هم دو نوع حکومت حق را مشخص می‌کند: حکومت ظاهر

۱۷-۳. اما طنز تلخی نیز وجود دارد؛ و آن اینکه حکیم نوراندیش ما در فرجام به انکار و اصرار اهل غسق (: فقیهان حنبلی حلب) کشته می شود و به اتهام کفر و الحاد؛ درحالی که اندکی بعد شمس تبریزی به حمایت از او می نویسد: «آن شهاب را آشکارا کافر می گفتند - آن سگان - گفتم حاشا، شهاب کافر چون باشد»^۱ و تا آنجا پیش می رود که بر اسد الدین متکلم برای به زشتی یاد کردنش از سهروردی می تازد و او را «بی انصاف» می خواند.^۲

۴. قتل سهروردی و آیین سیاسی اشراقی

۴-۱. بنا بر گزارش های موجود، در سال ۵۸۷ هجری به فرمان سلطان صلاح الدین ایوبی، شهاب الدین یحیی سهروردی، این مجدد راستین حکمت در ایران را که در ۵۴۹ هجری در قریه سهرورد، از توابع زنجان، به دنیا آمد، فقه و کلام و حکمت را در مراغه و اصفهان و ماردین بیاموخت، و مدتی در خدمت پادشاهانی از سلاجقه روم بود، در حلب، شهری در سوریه، بکشتند.^۳

۱. مقالات شمس، به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۷۵.
۲. همان، ص ۲۹۷.

۳. منابع اصلی تاریخ حیات سهروردی عبارتند از:

- ابن ابی اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۴م، ج ۲، صص ۱۶۷-۱۷۲؛ همو، همان، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۸م، صص ۶۴۱-۶۴۶؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره، بی تا، ج ۵-۶، صص ۱۱۴-۱۱۵؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ق، ج ۳، صص ۱۵۶-۱۵۸؛ ابن خلکان، وفيات الأعیان، به کوشش احسان عباس، پیشین، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۷۴؛ ابن شداد، الثوادر السلطانیة و المحاسن الیوسفیة، به کوشش جمال الدین السیال، قاهره، ۱۹۶۴م، صص ۳۱-۳۲، ۷؛ عماد الدین الاصفهانی، «البستان الجامع لجمع تواریخ أهل الزمان»، به

۴-۲. دستور قتل سهروردی در نامه‌ای از صلاح الدین به پسرش ملک ظاهر غازی، حاکم حلب، صادر شد. اما حاکم که با شیخ انس گرفته و او را در دربار خود جای داده بود، از کشتنش سر باز زد. پس، صلاح الدین در نامه‌ای دیگر به پسرش، تأکید کرد که اگر سهروردی را نکشد، حکومت حلب را از او خواهد گرفت؛ و سرانجام، روایت می‌کنند که ملک ظاهر، حاکم حلب باقی ماند.^۱

۴-۳. اگر چه مراجعه به متن‌های تاریخی، دلایل کلی «معمولی» و «یکسانی» مانند فساد در دین، اتهام الحاد و شهرت به زندقه را به عنوان

کوشش کلود کاهن، در:

"Une chronique syrienne de VI^e/XII^e Siècl", BEO, vol. VII-VIII (1937-38), pp. 150-151;

ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، قاهره، ۱۳۵۰ق، ج ۴، ص ۲۹۰؛ ابن قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م، ص ۲۹۰؛ همو، همان، ترجمه فارسی از سده یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۳۹۵؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳-۱۴، صص ۵-۶؛ شمس الدین محمد الذهبی، العبر فی خبر من غبر، به کوشش صلاح الدین المنجد و فؤاد السید، کویت، ۱۹۶۳ م، ج ۴، صص ۲۶۳-۲۶۵؛ شمس الدین محمد شهرزوری، نزهة الأرواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)، به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۴۳؛ همو، همان، ترجمه ضیاء الدین درّی، تهران، ۱۳۱۶ش، ج ۲، صص ۱۳۷-۱۴۵؛ همو، همان، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، پیشین، صص ۴۵۴-۴۷۵؛ زکریا بن محمد بن محمود قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۹۸ م، صص ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، همان، ترجمه محمد مراد بن عبدالرحمان، به کوشش محمد شاهرادی، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، صص ۱۶۲-۱۶۳؛ ناصرالدین منشی یزدی، درة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمه فارسی قسمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سید محمد مشکوة، ضمیمه سال پنجم مجله مهر، پیشین، صص ۱۰۳-۱۰۴؛ یاقوت حموی، ارشاد الأرب فی معرفة الأديب، به کوشش مارگولیوث، قاهره، ۱۹۲۳ م، ج ۶، ص ۲۶۹؛ ابو محمد عبدالله بن اسعد یافعی، مرآة الجنان و عبرة القضاة، حیدرآباد، ۱۳۳۷ق، ج ۳، ص ۴۳۴. ۱. برای گزارش فارسی این نامه‌ها نک: شهرزوری، نزهة الأرواح، ترجمه تبریزی، پیشین، صص ۴۶۰-۴۶۳.

دلایل اصلی قتل او پیش رو می‌نهند، اما چنین می‌نماید که نمی‌توان حضور موارد دیگری را در این ماجرا نادیده انگاشت؛ انگار که آن دلایل کافی نمی‌نمایند؛ و گویا در گزارش‌های مانده بر جای از این ماجرا، مطلبی هست که به سکوت برگزار شده است. چه، از سویی جزییات قتل سهروردی به روشنی بیان نمی‌شوند، و از دیگر سو، از بازسازی این رخداد بر مبنای روایت‌های بازمانده، برمی‌آید که قتل او در حلب، کار چندان ساده‌ای هم نبوده است. از این رو، برای راهیابی به اقلیم این سکوت، سر در پی حدسی که سکوت یاد شده را پیامد خواستی مبتنی بر توطئه می‌انگارد، بر آن خواهم بود که نظریه‌ای پذیرفتنی‌تر درباره چرایی قتل وی به دست دهم؛ درباره رخدادی که دیرزمانی است پساپشت پرده‌ای از ابهام، پوشیده مانده است.

۴-۴. پیش از این، درباره درونمایه‌های اصلی «آیین سیاسی اشراقی» و پس‌زمینه‌های اسماعیلی آن، به تفصیل سخن گفتم. پس، در اینجا رهیافتی را برگزیده‌ام مبتنی بر رجوع به جزییات گزارش‌های تاریخی درباره زندگانی و مرگ سهروردی، و آنگاه بررسی احوال دولت ایوبی در سال‌های ۵۷۹ تا ۵۸۷ هجری،^۱ و سرانجام، نشان دادن پیوستگی آن آیین سیاسی و این اوضاع سیاسی / اجتماعی با قتل وی.

۴-۵. در تلاش برای دریافتن چرایی قتل سهروردی، از آنجا که چنین امری تنها از راه بررسی روشمندانۀ همان متونی ممکن است که چنان مدّعاهایی در این باره دارند، از طرح پرسش‌هایی ناگزیریم که با عطف نظر به رویدادهای واقع در وضعیّت تاریخی مورد بحث، بتوانند هر چه بیشتر، نکات ناآشکار و پنهان مانده در انگاره غالب بر گزارش‌ها را برجسته نمایند. بدین ترتیب، در اینجا گستره پرسش‌های ما چنین است:

۴-۶. می‌دانیم که سهروردی در ۵۷۹ هجری وارد حلب می‌شود و به

۱. یعنی دوران همنشینی ملک ظاهر با او.

زودی به دربار ملک ظاهر راه می‌یابد و پس از چند سال در ۵۸۷ هجری به قتل می‌رسد. چرا او را در حلب به فرمان سلطان ایوبی می‌کشند؟ مگر از یک جوان سی و چند ساله اهل حکمت که به روایتی لباس و ظاهرش به «خربندگان» می‌مانسته،^۱ بیم چه می‌رفته است؟ و اینکه شخص سلطان چرا باید نامه‌ای به خط قاضی القضاات خود به پسرش درباره قتل سهروردی بنویسد،^۲ در حالی که می‌دانیم سال ۵۸۷ هجری، هنگامه یکی از شدیدترین مراحل جنگ‌های صلیبی، و نیز هم‌زمان است با ورود ریچارد، پادشاه انگلستان، به عکا.^۳ یک سال پیش از این تاریخ هم، سلطان صلاح الدّین در چند شهر سوق الجیشی به جنگ با صلیبیان مشغول بوده و در عین حال، چنین می‌نماید که به رغم برخی مصالحه‌های اولیه با نزاریان شام، از دسیسه‌های راشد الدّین سنان، «پیرمرد کوهستان»، که در قلعه مصیاف (: الموت ثانی) می‌زیسته،^۴ به سختی به ستوه آمده، و

۱. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، پیشین، ص ۶۴۴.

۲. همان، ص ۶۴۲.

۳. نک: ویل دورانت، تاریخ تمدّن، جلد چهارم (عصر ایمان، بخش دوم)، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۸۰۲.

۴. سنا بن سلمان (یا سلیمان) بن محمد ابوالحسن بصری، معرف به راشد الدّین، از جمله برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ اسماعیلیان نزاری است که در خانواده‌ای شیعی در دهکده‌ای در نزدیکی بصره بر سر راه واسط به نام عقرالسدن به دنیا آمد؛ در بصره رشد کرد و آنگاه به کیش نزاری درآمد. سپس به الموت رفت و در آنجا همدرس حسن، ولیعهد محمد بن بزرگ امید شد؛ و به بررسی آثار فیلسوفان و رسائل اخوان الصفا همّت گماشت. پس از به قدرت رسیدن حسن دوم در ۵۵۷ هجری، سنان که در شمار دوستان نزدیک او بود، به شمام فرستاده شد. پس در میان نزاریان کُهِف، از مهم‌ترین قلعه‌های نزاریان در جبل بهراء ساکن شد و محبوبیت فوق‌العاده‌ای یافت؛ تا آنکه پس از درگذشت شیخ ابو محمد، رئیس دعوت نزاری شام، و پس از قتل خواجه علی بن مسعود، جانشین ابو محمد بدون تأیید و تصویب الموت، رهبری دعوت در شام را عهده‌دار شد. او با شتاب به کشمکش‌های داخلی جامعه نزاری شام خاتمه داد و افزون بر نظم دوباره‌ای که به تشکیلات نزاری داد، دسته‌ای مستقل از فدائیان را نیز متشکل ساخت. به نوشته فرهاد دفتری «از نظر سیاست

بدین سان، با مشکلات فراوانی روبرو بوده است. از سوی دیگر، صلاح الدین در معرض توطئه‌های سیاسی خلفای عباسی و حتی دسیسه‌های بازماندگان فاطمیان در قاهره هم قرار داشته است.^۱ می‌توان پرسید که چرا صلاح الدین با این همه گرفتاری و درگیری در جنگ و دفاع از مصر و بیت المقدس، می‌باید به مسئله حضور یک جوان صوفی ژنده‌پوش در حلب هم بپردازد؟ تاریخ‌نگاران آن دوران، مطلب قابل توجهی در این باره ذکر نمی‌کنند. اما، البته می‌توان پرسید که گفتار و رفتار یک جوان به ظاهر گوشه‌نشین، هر قدر هم که از نظر بحث‌های فلسفی و کلامی و فقهی، گفتارش گستاخانه باشد، چگونه سبب دخالت‌های شخصی سلطانی می‌شود که آن گونه گرفتاری‌های مهمی دارد؟

۴-۷. بر پایه برخی قرینه‌ها، می‌توان حدس زد که ماجرای قتل سهروردی، می‌باید پیچیده‌تر از آنی باشد که در ظاهر به نظر می‌آید و چه بسا او درگیر ماجراهایی سیاسی بوده باشد. اکنون می‌دانیم که ایوبیان از کردان هذبانی‌ای بودند که در نتیجه خدمت در کنار سربازان ترک

خارجی، هدف سنان عبارت بود از حفظ دولت خود از شر دشمنان بسیارش؛ و به همین دلیل هم، توجه خود را به آن حکمرانان سنی‌ای معطوف کرد که از هر جانب استیلای خویش را بر شام می‌گسترند. در واقع، در روزگار او، صلاح الدین و نورالدین که در اوج قدرت خویش بودند و جهاد اسلامی را بر علیه صلیبیان رهبری می‌کردند، برای نزاریان، از فرنگیان دشمنان بزرگ‌تر و خطرناک‌تری به شمار می‌آمدند. پس، سنان که همچون حسن صباح در تدبیر سیاست‌های سوق الجیشی هوشمند و زیرک بود، با تشخیص این واقعیت‌ها، در رفتار و برخورد خود با جهان بیرونی، خط‌مشی‌های مناسبی در پیش گرفت؛ خط‌مشی‌هایی که به گاه نیاز، به قصد تأمین همه جانبه امنیت و استقلال دولت خود، آنها را مورد تجدید نظر قرار می‌داد.

F. Daftary, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge, 1995, p.397.

۱. ابوشامه شهاب الدین عبدالرحمن بن اسماعیل، کتاب الروضتين فی اخبار الدوئین، قاهره،

۱۹۵۶م، ج ۲، ص ۱۲۰.

سلجوقی، سخت تُرک‌مآب شدند.^۱ پس از تقسیم سلجوقیان به دو گروه ایرانگرا و عربگرا (گنوستیک و سنی)، این کردان نیمه گنوستیک / نیمه سنی به سرکردگی ایوب و برادرش شیرکوه، در سال‌های ۵۳۲ هجری به بعد، به خدمت نورالدین زنگی بن آق‌سنقر، فرمانروای ترک حلب و موصل درآمدند.^۲ با برگزیده شدن صلاح‌الدین به جانشینی شیرکوه،^۳ در محرم سال ۵۶۷ هجری به هنگامی که عاضد، آخرین خلیفه فاطمی، در بستر احتضار افتاد، به فرمان صلاح‌الدین خطبه را به نام مستضی، خلیفه عباسی بغداد، خواندند و نکته قابل توجه آنکه به گفته ابن‌اثیر، این تغییر به راحتی توسط مردم پذیرفته شد.^۴ بدین ترتیب، صلاح‌الدین با محو آثار حکومت فاطمیان در مصر،^۵ در حکومت خود، خط‌مشی تعلیماتی و دینی مبتنی بر مذهب اهل سنت و آموزه‌های پذیرفته غزالی را در پیش گرفت؛ خط‌مشی‌ای مخالف با هرگونه جریان برخاسته از گنوستیسیسم

۱. از جمله آثاری که به خوبی از تبار ایتوبیان بحث کرده‌اند، از کتاب‌های خریدۀ القصر عمادالدین اصفهانی و مفروج الکروب جمال‌الدین محمد بن سالم بن واصل می‌باید یاد کرد.

۲. عزالدین علی بن الأثیر، کامل (تاریخ بزرگ ایران و اسلام)، ترجمۀ ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۵۱ ش، ج ۲۱، صص ۲۵۶-۲۵۸.

۳. که زمام امور مصر را در ۵۶۴ هجری به دست گرفته بود. نک: ابن‌اثیر، کامل، پیشین، ج ۲۱، صص ۲۵۸-۲۶۴.

۴. همان، ج ۲۲، صص ۹-۳.

۵. از جمله آتش زدن و نابودی دارالعلم قاهره. درباره این مؤسسه نک: یوسف العش، دور الکتب العربية العامة و شبه العامة لبلاد العراق و الشام و مصرفی العصر الوسيط، ترجمه عن الفرنسية نزار اباطة - محمد صباغ، بیروت - دمشق، ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م، صص ۱۰۴-۱۲۷؛ P.E.Walker, "Fatimid Institutions of Learning", *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol.34, 1997, pp.179-200; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* London, 1997, pp.27-29, 44-49, 71-78.

محمدکرمی زنجانی اصل، «دارالعلم فاطمیان»، دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی و...، تهران، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، صص ۴۰۹-۴۱۰. متأسفانه این مقاله در مجموعه مزبور به طرز نامطلوبی ویرایش و بدون مشورت با نگارنده کوتاه شده است.

رفض دار، و در عین حال، پذیرای خوب گنوستیسیسم بی‌رفض با آغوشی باز؛ همچنان که توجه به سرانجام متفاوت سهروردی و ابن عربی در این درباره از آن خبر می‌دهد.

۴-۸. پس، می‌توان حدس زد که صلاح الدین و قاضی القضاات وی، تعالیم سیاسی سهروردی به ملک ظاهر را خطرناک دانسته‌اند. پیشتر از نقش اساسی عنصر «حکیم حاکم مثاله» در آموزه‌های سیاسی سهروردی به تفصیل سخن گفتیم. به نظر برخی محققان، می‌توان گفت که او چنین نقشی برای ملک ظاهر در نظر گرفته و خودش را بخشنده آن حکمت خاص در نظام سیاسی مطلوب خویش می‌دانسته است؛ آن هم با در نظر گرفتن برنامه‌ای برای ایجاد «مدینه فاضله»‌ای که در آن، شاهزاده جوان نقشی چون «افریدون» و «کیخسرو» داشته باشد؛ «مدینه»‌ای که «رئیس» آن صاحب کرامات است و کارهای خارق‌العاده وی ایجاد هیبت و شوکت و فره می‌کند.^۱

۴-۹. اما مورخان چه می‌گویند؟ بهاء الدین بن شداد، قاضی بیت المقدس و مؤلف التوادر السلطانیة، زندگینامه بس معروف صلاح الدین ایوبی، چه بسا که در قتل سهروردی، عهده‌دار نقشی بسیار مهم اما مرموز بوده باشد. او که از ندیمان سلطان بوده، می‌توانسته وی را از مقاصد و نتایج سیاسی آموزه‌های سهروردی آگاه کند. ابن شداد فردی موصلی است که مدت‌ها در نظامیه بغداد، کانون مبارزه بر علیه جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی تندرو، تدریس کرده و در ۵۸۴ هجری به خدمت صلاح الدین درآمده و تا مرگ او در ۵۸۹ هجری، از نزدیک‌ترین

1. H. Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, op.cit, pp. 342-344.

کسانش بوده است؛^۱ و نیز می‌دانیم که در همین سال به مشاوره‌ی ملک ظاهر برگزیده می‌شود و مُصاحب او می‌گردد؛ یعنی بر همان مسندی می‌نشیند که سهروردی تا هنگام مرگش بر عهده داشته است.^۲ آیا چنین نیست که ابن شدّاد، بسیار کمتر از آنچه می‌دانسته در کتابش آورده است؟ می‌دانیم که مورّخ نامدار مسلمان، ابن خلّکان، در اواخر عمر ابن شدّاد نزد وی رفته و وفیات الأعیان ابن خلّکان، در شمار مهم‌ترین و قدیمی‌ترین منابع زندگانی و قتل سهروردی است. می‌توان گفته‌های ابن شدّاد را از منابع اصلی نوشته ابن خلّکان دانست. چه، او تنها مورّخی است که از ابن شدّاد در این زمینه یاد می‌کند، به التّوادر السّلطانیّة اش اشاره می‌نماید و می‌گوید که قاضی حلب، بهاء الدّین، معروف به ابن شدّاد، در کتاب خود درباره زندگانی صلاح الدّین از سهروردی نام برده است.^۳ ابن شدّاد در التّوادر السّلطانیّة، از سهروردی تحت عنوان «جوانک» (: الشّاب) یاد می‌کند.^۴ این قسمت از نوشته ابن شدّاد گویای نکته‌های ظریفی است که توجه بدان بایسته می‌نماید:

صلاح الدّین به دین سخت پایبند بود. به حشر اجساد باور داشت و در فرمانبری از شریعت همواره می‌کوشید. از

۱. ابن شدّاد در این باره نوشته است: «از نخستین مرتبه‌ای که صلاح الدّین را دیدم محبّتش در دلم جای گرفت و پی بردم که به جهاد عشق می‌ورزد. به همین مناسبت او را دوست داشتم و از ابتدای جمادی الاول سال ۵۸۴ هجری (= ۲۸ ژوئن ۱۱۱۸ م) که به شمال سوریه قدم نهاد، به خدمتش درآمدم». نک: التّوادر السّلطانیّة و المحاسن الیوسیّة، به کوشش جمال الدّین الشّیبال، پیشین، ص ۷۱.

۲. این نکته (: جدال بر سر منصب) نیز درباره چرایی و چگونگی برخورد و ابن شدّاد با سهروردی قابل تأمل است. درباره جانشینی او به جای سهروردی و زندگانی‌اش نک: جمال الدّین شیبّال، «ابن شدّاد»، دانشنامه ایران و اسلام، زیر نظر احسان یار شاطر، تهران، ۱۳۵۶ ش، جزوه ۵، صص ۶۵۶-۶۵۸.

۳. ابن خلّکان، وفیات الأعیان، پیشین، ج ۶، ص ۲۷۳.

۴. ابن شدّاد، التّوادر السّلطانیّة، پیشین، ص ۷.

فلاسفه متنفّر بود و نیز از معطله و از دهریون و از هر کسی که با شریعت مخالفت می‌کرد. به پسرش حاکم حلب، الملک الظاهر، فرمان داد که آن جوانک را که سهروردی نام داشت و در حلب به مقامی رسیده بود بکشد. چرا که گفته بودند او با شریعت ضدّیت کرده و آن را منسوخ دانسته است. پس پسر صلاح الدّین، سهروردی را گرفت و فرمان داد تا او را مصلوب کردند و آنگاه بکشتند.^۱

۱۰-۴. از نوشته ابن شدّاد، که بی‌گمان برداشت رسمی دولت ایوبی از سهروردی است،^۲ چنین برمی‌آید که فیلسوف و حکیم متألّه جوان ما فعالیت‌هایی داشته که از طرف کارگزاران دولت ایوبی نامشروع به حساب آمده و آنها خود را از جانب او در تهدید می‌دیده‌اند. البته، برداشت چنین معنایی، آن هنگام ممکن خواهد بود که فعالیت‌ها و آراء سیاسی سهروردی را در متن جریان گسترده‌تر و افق بازتری از تاریخ اسلام مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم؛ یعنی در متن فعالیت جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی تندرو؛ و به ویژه اسماعیلیّه.

۱۱-۴. در حوزه اندیشه‌های فلسفی و سیاسی، دیدیم که ظهور و حضور سهروردی را می‌توان واکنش شرق عالم اسلام دانست نسبت به آراء نظریه‌پرداز مشروعیت بخش خلافت عبّاسی: امام محمد غزالی. از سوی دیگر، در آثار سهروردی می‌توان گونه‌ای گرایش به شعوبی‌گری را تشخیص داد؛ به ویژه در استناداتش به حکمای فهلوی ایران باستان و در به‌کارگیری اصطلاحات آنها در نوشته‌های خود. اکنون می‌دانیم که پیش از او، بسامد اصطلاحات پهلوی و مانوی را مشخصاً در آثار اسماعیلیان

۱. همان، ص ۱۰.

۲. درباره ویژگی‌های اثر ابن شدّاد نک: فرانتس روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۲۴.

ایرانی می‌توان بازیافت؛^۱ هر چند که سهروردی، برخلاف آنها، کاربست صرفاً معرفتی چنین اصطلاحاتی را برنمی‌تابد و برآیندهای سیاسی این اصطلاحات را نیز پی می‌جوید؛ به ویژه با بهره‌گیری از اصطلاح «خوره کیانی».

۴-۱۲. ناگفته پیداست که چنین گرایشی، با منافع دولت ایوبی در تضاد بوده است؛ دولتی که خامی خلفای عباسی بوده و در عین حال تحت نظر آنها قرار داشته و سیاستش را بر پیروی از ایده‌های غزالی در ستایش از خردستیزی و اندیشه‌سوزی قرار داده بوده و نیز بر مبارزه با جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی تندرویی که با همه توان خود بر ضد خلافت عباسی فعالیت می‌کرده‌اند. و بدیهی است که در نظر داشتن این نکته‌ها، چشم‌انداز دیگری بر علل قتل سهروردی تواند گشود.

۴-۱۳. هستند مورّخانی که به سهروردی اموری چون «سحر»، «شعبده» (: شعوزه)، «حیل»، «نیرنج» (: معرّب «نیرنگ») و «سیمیا» نسبت می‌دهند. شهرزوری که خود فیلسوفی اشراقی است، او را «صاحب کرامات» می‌داند.^۲ ابن ابی‌اصیبه می‌گوید که سهروردی علم سیمیا می‌دانسته و از وی کارهای شگفتی هم در این فنّ دیده شده است.^۳ شهرزوری این گونه افعال را برآمده از آگاهی سهروردی از اسرار الاهی

۱. در این باره، برای نمونه، به نوشته‌های محققان پروفیلیپانی - رونکونی درباره کتاب‌های گشایش و رهایش ناصر خسرو و ام الکتاب، از آثار مورد توجه اسماعیلیه آسیای مرکزی، می‌توان نگریست. نک: پروفیلیپانی - رونکونی، «نکاتی چند درباره اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامه ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵ش، صص ۴۳۷-۴۴۳؛

Pio Filippini-Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismā'ilism", *Ismā'ili Contributions to Islamic Culture*, ed. S.H. Nasr, Tehran, 1977, pp.101-120.

۲. شمس‌الدین محمد شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمه تبریزی، پیشین، ص ۴۶۳.

۳. ابن ابی‌اصیبه، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، پیشین، ص ۶۴۲.

می‌داند؛^۱ و شمس‌الدین محمد ذهبی، از مورخان سده هشتم هجری، در کتاب العبر بر آگاهی سهروردی از علوم اوایل تأکید می‌کند و دلیل قتل او را فاسد کردن عقاید پسر سلطان صلاح‌الدین ذکر می‌نماید.^۲ در برخی از نسخه‌های نزهة الأرواح شهرزوری، به عبارتی شگفت برمی‌خوریم که در آن از قول برخی اصحاب و یاران سهروردی می‌گوید که وی را «رسول الله» هم نامیده‌اند.^۳ البته، قزوینی در آثار البلاد خویش به نقل از سهروردی آورده که خرق عادات او در مقابل معجزه انبیاء، کاری است ناچیز.^۴ این سخن، آشکارا اتهام ادعای نبوت توسط سهروردی را به چالش می‌کشد، هر چند که در فرجام، این مسئله نیز در شمار دلایل قتلش ذکر می‌شود.

۱۴-۴. بدین ترتیب، می‌بینیم که در یک سو، شماری از مورخان به سهروردی ساحری و شعبده‌گری نسبت می‌دهند، و در سوی دیگر، برخی او را «صاحب کرامات» و «المؤید بالملکوت» می‌دانند. چنین طیف وسیعی از داوری را در تاریخ اسلام معمولاً درباره دگراندیشان و ستیزه‌جویان جریان‌های حامی حکومت‌ها باز می‌یابیم؛^۵ و توجه به این مسئله نیز دلیل دیگری بر برخورد منافع ایوبیان و سهروردی تواند بود.

۱۵-۴. بر اساس گزارش مورخان چون ابن شداد، ابن ابی‌اصیبه و ابن خلکان، می‌دانیم که شیخ وارد حلب می‌شود. در آنجا ابتدا در مدرسه

۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمه تبریزی، پیشین، ص ۴۵۷.

۲. شمس‌الدین محمد الذهبی، العبر فی خبر من غیر، پیشین، ج ۴، صص ۲۶۳-۲۶۵.

۳. شهرزوری، نزهة الارواح، به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۶.

۴. زکریا بن محمد قزوینی، آثار البلاد، پیشین، ص ۳۹۴؛ همو، همان، ترجمه محمد مراد بن عبدالرحمان، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۳.

۵. در این زمینه، برای نمونه، به مدعاهای مطرح درباره خواجه نصیرالدین طوسی می‌توان نگریست. نک: عبدالهادی حائری، «آیا خواجه نصیرالدین طوسی در یورش مغول به بغداد نقشی بر عهده داشته است؟»، ایران و جهان اسلام، مشهد، ۱۳۶۸ش، صص ۱۰۷-۱۲۱؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «نصیرالدین طوسی و ورطه دو مدعا»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۶۳-۱۹۱.

«جلاویه» و آنگاه در مدرسه «نوریه» با فقهای حنبلی حلب به بحث می‌پردازد؛ پس از غلبه بر آنها، شهرتش در شهر می‌پیچد، به دربار ملک ظاهر راه یافته و در زمره همدمان و مشاوران طراز اوّل او قرار می‌گیرد. پس، فقها که ارادت ملک ظاهر بدو را می‌بینند، به قصد از میان برداشتنش مجلس مناظره‌ای ترتیب می‌دهند که عماد اصفهانی، خلاصه‌ای از آن را در اختیار ما نهاده است.^۱ به گزارش او، در این مجلس، دو تن از فقهای حلب (: فرزندان جهیل)، با آراء سهروردی درباره خلقت و اراده الهی از در ستیز برمی‌آیند. پس، از او می‌پرسند که آیا خداوند به برانگیختن پیامبر دیگری پس از رسول اسلام (ص) تواناست؟ سهروردی هم، برآمده از دیدگاه گنوستیک‌اش مبنی بر خالی نماندن جهان از فیض لایزال خداوندی، پاسخ می‌دهد که باری تعالی هر گاه که اراده نماید، به چنین کاری قادر است. بدین سان، فقها او را مخالف با خاتمیّت رسول اسلام (ص) دانسته، ملحدش می‌نامند و با نسبت دادن سحر و شعبده بدو، در داوری و برخواست خود آنقدر پا می‌فشارند تا سرانجام سلطان صلاح الدّین دستور قتلش را صادر می‌کند. از اینجا است که برخی محققان معاصر، مانند ابوریان، سهروردی را اسماعیلی مذهب دانسته و دلیل قتلش در حلب را در عقاید باطنی‌اش بازجسته‌اند.^۲ همچنان که هورتن و عده‌ای دیگر، رأی او در امر «امامت» را بر سنتّ داعیان اسماعیلی نگریسته‌اند و به عنوان دلیل قتلش ذکر کرده‌اند.^۳ این در حالی است که

۱. نک: «الباستان الجامع لجميع تواریخ أهل الزّمان»، به کوشش کلود کاهن، پیشین، صص 151-152.

۲. محمدعلی ابوریان، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمد علی شیخ، پیشین، صص ۲۴-۲۵.

3. M. Horten, *Die Philosophie des Islam*, Leipzig, 1924, SS.66-67

فون کرمر هم بر رأی هورتن است:

A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, Leipzig, 1868,

ظاهراً در هیچ یک از متون تاریخی، به عقاید باطنی سهروردی تصریح نشده؛^۱ اما، آیا اصرار این متون بر مدّعی فقهای حلب مبنی بر ایده سهروردی در باب «نسخ شریعت» را با واقعه اعلام دعوت قیامت در الموت به سال ۵۵۹ هجری و پیامدهای آن،^۲ به ویژه در شام، نمی‌توان مرتبط دانست؟

۱۶-۴. اکنون به واسطه پژوهش‌های متأخر، می‌دانیم که راشد الدّین سنان، اندکی پس از ۵۵۹ هجری و در پی رسیدن سفیر حسن دوم از الموت، عقیده قیامت را اعلام داشت، و برای افتتاح این دور جدید در کیش نزاری، مراسمی برپا داشت شبیه آنچه در ایران اجرا شده بود. البته، به تعبیر درست فرهاد دفتری، به دلیل مورد بحث قرار نگرفتن روایت شامی دعوت قیامت در آثار اسماعیلی و غیر اسماعیلی موجود، مشخصات ویژه این نحوه تعلیم بر ما ناشناخته است؛ هرچند که تأکید نوشته‌های بعدی نزاری در این زمینه هم، نه بر مقام امام حاضر و تجلّی حقیقت مکشوف در او، بلکه بر خودشناسی و خودکاوای به عنوان گام‌های اساسی در راه معرفت الاهی متمرکز است.^۳

۱۷-۴. ناگفته نماند که در برخی منابع، از ستایش و احترام سنان، همچون یک امام، توسط شماری از پیروانش یاد شده است؛^۴ و حتّی در ادبیات عامیانه نزاریان شام در دوره‌های بعد، او را به عنوان یکی از اولیاء الاهی یاد کرده و مقام و مرتبه‌اش را بسیار بالاتر از مرتبه هر نماینده امامی

S.92.

1. H. Ziai, "The Source and Nature of Authority", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, op.cit, p.342.

۲. در این باره بنگرید به پژوهش محققانه فرهاد دفتری:

F. Daftary, *The Ismā'īlīs*, op.cit, pp.385-396.

3. *Ibid*, pp.400-401.

۴. برای نمونه بنگرید به گزارش ابن خلکان: وفیات الأعیان، پیشین، ج ۳، ص ۳۴۰.

دانسته‌اند.^۱ مصطفی غالب نیز، گویا با توجه به چنین پس زمینه‌ای است که از روابط نزدیک سهروردی و سنان سخن گفته و شیخ اشراق را همچون یکی از داعیان راشد الدین برنموده و حتی قتلش را در این ارتباط بررسیده است؛^۲ البته، بی آنکه درباره مدعایش سندی به دست دهد.

۱۸-۴. این مدعا، به هر حال، هیچ محمل و مستندی برای اثبات ندارد. در عین حال، نباید از یاد برد که نزاریان شام و ایوبیان، به رغم دشمنی‌ها و ستیزهای اولیه،^۳ پس از ۵۷۲ هجری با یکدیگر مصالحه کردند و حتی از تبانی آنها با یکدیگر در انجام برخی فعالیت‌ها یاد شده است؛^۴ به ویژه که در این دوران، روابط میان سنان و حکمرانان زنگی حلب رو به وخامت نهاده بود؛ و در این جریان، فدائیان نزاری شام، به اقدامات چندی در حلب دست یازیدند؛ اقداماتی که در عین حال، منافع دولت ایوبی را نیز در تضعیف حکمرانان زنگی این دیار می‌نواخت؛ و از آن جمله‌اند ترور شهاب الدین بن عجمی - وزیر صاحب نفوذ الملک الصالح - در مسجد اعظم حلب به سال ۵۷۲ هجری،^۵ و به آتش کشیدن بازار شهر حلب در

1. F. Daftary, *The Ismā'īlīs*, op.cit, p.401.

۲. مصطفی غالب، السهروردی، بیروت، ۱۴۰۲ ق، صص ۲۲-۲۳.

۳. از آن جمله می‌باید از انجام دو سوء قصد به جان صلاح الدین در تاریخ‌های جمادی الثانی ۵۷۰ و ذوالقعدة ۵۷۱ هجری یاد کرد که البته، سلطان ایوبی از آنها جان سالم به در برد. نک: عماد الدین الاصفهانی، «البستان الجامع لجميع تواریخ أهل الزمان»، به کوشش کلودکاهن، پیشین، ص ۱۴۱؛ ابوشامه، کتاب الروضتين فی اخبار الدوشین، پیشین، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۴۰.

4. F. Daftary, *The Ismā'īlīs*, op.cit, p.399;

البته، ساندروز در این زمینه، از دشمنی‌های سنان و صلاح الدین در واپسین سال‌های عمر راشد الدین یاد می‌کند. نک:

J.J.Saunders, *Aspects of the Crusades*, Christ Church, 1968, p.29.

۵. عماد الدین الاصفهانی، «البستان الجامع لجميع تواریخ أهل الزمان»، به کوشش کلود کاهن، پیشین، ص ۱۴۲ (با یادکرد سال ۵۷۲ هجری)؛ ابوشامه، کتاب الروضتين، پیشین، ج ۱، صص ۲۷۴-۲۷۵.

۵۷۵ هجری در پی تسخیر قلعهٔ هَجیره توسط الملک الصالح.^۱

۱۹-۴. پیشتر، در بند «۱۵-۴»، از احتمال رابطهٔ قتل سهروردی با واقعهٔ اعلام دعوت قیامت سخن گفتیم. در واقع، باید بدانیم که دعوت قیامت سال‌ها پیش از ورود سهروردی به ناحیهٔ شام اعلام شد؛^۲ با این حال، به رغم آنکه شکل الموتی این رخداد در میان مورخان سنی مذهبی چون ابن‌اثیر بازتابی نیافت و تنها پس از فتح الموت توسط مغولان بود که جوینی و هم‌اندیشان بعدی‌اش به اسناد نزاری دست یافتند و از این ماجرا آگاه شدند،^۳ اما شکل شامی آن به واسطهٔ کج‌اندیشی‌های شماری از نزاریان جبل‌سُمّاق، در حدود سال ۵۷۲ هجری، در قالب اباحی‌گری مطرح شد؛ تا آنجا که راشد الدّین سنان با اعلام برائت از اعمال و رفتار این گروه که خود را «صُفاة» (: پاکان) می‌خواندند، شخصاً به مبارزه با آنها پرداخت و با کشتار ایشان و خاتمه دادن به فعالیت‌های اباحی‌شان، از دخالت زنگیان حلب در این ماجرا جلوگیری کرد.^۴ بدین ترتیب، مسئلهٔ «نسخ شریعت» توسط اسماعیلیان که از مدّت‌ها پیش از اعلام دعوت قیامت نیز در شمار اتهام‌های آنان بود، به شکلی علنی برای اهل سنت ساکن در سوریهٔ آن هنگام شناخته شد.

۲۰-۴. سهروردی نیز در چنین فضایی به حلب وارد شد؛ به شهری که در آن هنگام از دست حکمرانان زنگی بدر آمده و تحت سلطهٔ ایوبیان بود. بنا به نقل منابع، عده‌ای اهل شمشیر و قلم هم همراهش بودند. پس او، در چنین احوالی، عقاید «تازه» و «ناساز»ی را بیان کرد که قاضی الفاضل (: قاضی القضاة صلاح الدّین) و ابن شدّاد و فقهای حنبلی حلب، آنها را خطرناک دانستند؛ و این به واقع امر، بسیار نزدیک می‌نماید؛ و در

۲. یعنی در سال ۵۵۹ هجری.

۱. ابوشامه، همان، ج ۲، ص ۱۶.

3. F. Daftary, *The Ismā'īlīs*, op.cit, p.396.

4. *Ibid*, pp.401-402.

فرجام، چنان که شهرزوری نیز نقل کرده، بدو تهمت زندقه و دعوی نبوت زدند:

سبب کشته شدن او، چنان چه به دست ما رسیده است، این است که او چون از روم برآمد، و به حلب رسید، و به حسب اتفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح الدین یوسف که صاحب مصر و یمن و شام بود ملاقات افتاد، و ملک شیخ را دوست می داشت و معتقد بود، و علمای حلب بر شیخ جمع آمدند، و کلام و کلمات از او می شنیدند، و او در بحث ها تصریح می کرد به عقاید حکما و تصویب آنها، و تزییف آرای مخالف حکما، و در آن باب مناظره می کرد، و الزام می داد، و اسکات ایشان می گردانید در مجالس و درین هنگام به قوت روح القدس عجایب بسیار اظهار می ساخت، و علاوه کینه ایشان می شد. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اجتماع کردند. چیزهای بزرگ به او نسبت دادند، چنان چه گفتند: او دعوی نبوت می کند، و حال آنکه او بری بود از این دعوی. حق، سبحانه و تعالی، حاسدان را زیانکار و بد روزگار سازد.

سلطان را بر قتل او تحریک کردند. او [ملک ظاهر] ابا کرد. آنچه نوشتند به پدر او، صلاح الدین، این بود که:

«اگر این مرد می ماند دین و دنیا را بر شما می شوراند و فاسد می گرداند». صلاح الدین به پسر خود نوشت باید که او را بکشی. او نکشت. مرتبه دیگر نوشت و تهدید بر آن اضافه نمود که اگر او را نکشی حکومت حلب را از تو باز می گیرم...

... چون شیخ را این حکم محقق گشت و حال را برین منوال

دید، گفت مرا در خانه محبوس سازید و طعام و شراب

مدهید تا آنکه به الله، که مبداء کل است، واصل شوم.^۱

۴-۲۱. چنان که می بینیم، شهرزوری از سویی اشاره کرده بر «تصریح به عقاید حکما و تصویب آنها» و نیز «تزئیف آراء مخالف حکما» توسط سهروردی به هنگام مناظره اش با فقهای حنبلی حلب، و از سوی دیگر، از اتهام دعوی نبوت او سخن می گوید؛^۲ اما نیز بر این سخنان تأکید می کنیم و آنها را در مناسبت با آموزه های سیاسی شیخ اشراق و در تلاش او برای پاسخ گیری به غزالی می دانیم؛ آموزه هایی چنان تهدید آمیز و تلاشی چنان فتنه انگیز که سهروردی را از دربار ایوبی به دربار سلجوقیان روم راندند؛ و سرانجام در گرما گرم این فعالیت ها و رفت و آمدها، قتلش را فرجام دادند.

۴-۲۲. سلجوقیان روم، به عنوان حکمرانان آسیای صغیر، ترکانی بودند ایران گرا و سخت شیفته شاهنامه و ادب پارسی.^۳ از این حکمرانان سلجوقی، نخست از رکن الدین سلیمان می باید یاد کرد که در اواخر عمر پدرش عزالدین قلیج ارسلان، در میانه دهه نهم سده ششم هجری، حکمرانی توقات را فراچنگ آورد. او را از علاقه مندان خاص فلسفه و فیلسوفان دانسته اند؛^۴ همچنان که مذهبش را مذهب فیلسوفان خوانده اند؛ چرا که به اهل فلسفه مأوی می داده و احسانش بر آنها فراوان بوده؛^۵ هر چند که در پنهان کردن عقاید خود می کوشیده است؛ همچنین، عماد الدین ابوبکر، پادشاه ارتقی در خرت پرت (: حصن زیاد) را باید در

۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمه تبریزی، پیشین، صص ۴۶۰ - ۴۶۲.

۲. ابن تیمیه، فقیه نامدار حنبلی (م ۷۲۸ق) نیز در مجموع فتاوی (قاهره، ۱۹۱۱م، ج ۵، ص ۹۳) بر سهروردی می تازد که چرا مانند ابن عربی، فیلسوف را بر پیامبر ترجیح می دهد.

۳. توجه به تنوع آثار نگاشته شده به زبان پارسی - همچون مرصاد العباد رازی - در قلمرو آنها، دلیلی محکم بر این مدعا است.

۴. قاضی احمد غفاری، تاریخ جهان آراء، تهران، ۱۳۴۳ش، ص ۱۱۴.

۵. ابن اثیر، کامل، ترجمه ابوالقاسم حالت، پیشین، ج ۲۵، ص ۳۳.

نظر داشت که در شمار دوستداران حکمت بوده است؛ و سرانجام، یادکرد کمال الدین کامیار از بزرگان و امیران دولت سلجوقی و مشاور علاء الدین کیقباد (حک: ۶۱۷ - ۶۳۴ق) بایسته است که گویا شاگرد سهروردی بوده باشد؛ چه، نقل شده که نزد او فلسفه می خوانده و آوازه دانشش به گوش بسیاری رسیده بوده است.^۱

۴-۲۳. البته، از چشم انداز این بحث، اهمیت این حکمرانان سلجوقی باز می گردد به همنشینی سهروردی با آنها. پیشتر آوردیم که ملک ظاهر ایوبی در حلب شیخ اشراق را چنان که شایسته او بوده می نواخته و این بر علمای حنبلی و ظاهرین شهر سخت گران می آمده؛ به ویژه که او در مناظره با آنها تصریح می کرده «به عقاید حکما و تصویب آنها» و «تزییف آراء مخالف حکما» را وجه همت خود قرار داده بوده است.

۴-۲۴. دفاع از حکما! آن هم در حالی که فضای فرهنگی جهان اسلام در سده ششم هجری، به طور کلی نسبت به فیلسوفان نظر خوشی نداشته است؛ چنان که در آثار کلامی، عرفانی و حتی تاریخی این عصر، فلسفه «جهل و بلایی افتاده به جان اسلام» و فیلسوفان «احمق و گمراه و مخنث» خوانده شده و مطالعه آثار فلسفی «جرم محض» دانسته می شده است.^۲

۱. چنان که در مختصر سلجوقنامه ابن بی بی (به کوشش م. ه. هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲ م، ص ۲۱۷) می خوانیم: «کمال الدین کامیار، که از اکابر دهر و فضلی عصر بود... در اجزاء حکمت از مستفیدان شهاب الدین مقتول بود».

۲. برای نمونه نک: ابوالقاسم احمد سمعانی، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸ ش، صص ۵۲۷-۵۲۸؛ ابن جوزی، تلیس ابلیس، به کوشش مسعد عبدالحمید السعدنی و محمد فارس، بیروت، ۱۴۱۸ ش، صص ۶۱-۶۶؛ همو، همان، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ صص ۳۶-۴۰؛ شهاب الدین عمر سهروردی، رشف النصائح الایمانیه و کشف فضائح الیونانیه، ترجمه معلّم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، پیشین، صص ۸۲-۸۳، ۱۱۹، ۳۷۷؛ افضل الدین عمر بن علی بن غیلان، حدوث العالم، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۷ ش، صص ۸، ۱۱-۱۳، ۴۱، ۶۱؛ نجم الدین ابوالرجاء قمی، تاریخ الوزراء، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران،

۲۵-۴. آشکار است که چنین فضایی، عرصه فعالیت را بر سهروردی سخت می‌فشرده و جان او را سخت می‌فسرده است؛ چنان که در کتاب المشارع و المطارحات، نگاشته در سنّ سی سالگی اش، از نیافتن شخصی آشنا و مؤمن به علوم شریفه، شکوه می‌کند؛^۱ و بسا که از جمله انگیزه‌های سفرش به سوریه، نزدیک شدن به مراکز فلاسفه خسروانی بوده باشد؛ چنان که در طول سال‌های ۵۷۹ تا ۵۸۲ هجری، در آثاری چون المشارع و المطارحات، حکمة الاشراق و کلمة التصوّف خود را پیرو آنها و آموزه‌هایشان را بازمانده فلسفه ایران ساسانی اعلام می‌کند؛^۲ فلسفه‌ای با ریشه‌ای عمیق در آموزه‌های مهری، آناهیدی، زروانی، مانوی و آیین زرتشتی متأخر، که در دوران اسلامی، باز نمود آراءشان را نه تنها در آموزه‌های اسماعیلی و صوفیان ماوراءالنهری، بلکه نزد فرقه‌هایی چون ازدائیان و اهل حق نیز می‌توان یافت.

۲۶-۴. به رغم این اوضاع، شهرت فراچنگ آمده شیخ پس از تألیف رساله حکمة الاشراق، بدو امکان زیستی موقت در سایه حمایت پادشاهان سلجوقی را ارزانی می‌کند؛ چنان که در فاصله سال‌های ۵۸۴ و ۵۸۵ هجری، با سفر به توقات و خرت‌پرت، برای مدّتی نزد حکمرانان یاد شده سلجوقی بسر می‌برد؛ و در این اقامت‌ها است که برای رکن الدّین سلیمان رساله پرتوانه را می‌نگارد^۳ و برای عماد الدّین ابوبکر رساله رساله الواح

۱۳۶۳ش، صص ۸۶-۸۷.

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۵.
۲. همان، ج ۱، صص ۴۶۶، ۴۹۳، ۵۰۳؛ ج ۲، صص ۱۱، ۱۲۸، ۱۵۶-۱۵۷؛ همو، «کلمة التصوّف»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ص ۱۱۷.
۳. به این مسئله در آغاز نسخه خطی پرتوانه، در مجموعه اهدا کرده مرحوم سلطانعلی سلطانی (: شیخ الاسلام بهبهانی) به کتابخانه مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی تصریح شده است که بر اساس آن تصحیح دیگری از این رساله را در دست انجام دارم.

عمادی را.^۱

۲۷-۴. ناگفته نماند که سهروردی از سفرش به دربار این پادشاهان، هدف دیگری را نیز تعقیب می کرده است: ترویج آیین سیاسی اشراقی؛ آیینی که برنمودیم صورت ساخته و پرداخته آن، از خلال مقدمه و مؤخره شماری از آثارش بر ما بازنمایانده می شود.

۲۸-۴. با این حال، دربار این پادشاهان سلجوقی نیز برای او محل امنی نمی نمایند؛ چرا که رکن الدین و عماد الدین، هریک درگیر جنگ های پیگیری بودند؛ و افزون بر این، حتی دربار آنها نیز در برخورد با فلاسفه فتنه انگیز می نمود؛ چنان که به گزارش ابن اثیر:

مردی متهم به زندقه و پیروی از مذهب فلاسفه در خدمت رکن الدین سلیمان می زیست و به وی نزدیک بود. روزی فقیهی پیش او آمد و با او به بحث و مناظره پرداخت. آن مرد همین که برخی از معتقدات فلاسفه را آشکار ساخت، فقیه از جای برخاست و به سوی او رفت و در حضور رکن الدین او را کتک زد و دشنام داد. در حالی که رکن الدین تماشا می کرد و همچنان خاموش بود. پس از رفتن فقیه، آن مرد به رکن الدین گفت: در حضور تو با من چنین می کنند و تو ناراحت نمی شوی؟ رکن الدین جواب داد: اگر من حرفی

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، «الالواح العمادیة»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش حبیبی، پیشین، ص ۲. گفتنی است که در چاپ نخست این رساله در ۱۳۵۶ شمسی، عماد الدین به جای «ارتق»، «أزبق» ضبط شده بود که خوشبختانه در چاپ اخیر آن به عنوان جلد چهارم مجموعه مصنفات شیخ اشراق (تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۴) این اشکال چاپی برطرف شده است. نیز نک: ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، پیشین، ص ۶۴۶؛ ناصرالدین منشی یزدی، درة الاخبار، پیشین، ص ۱۰۴. درباره تاریخ نگارش این رساله، همچنین نک: نصرالله پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، نامه اقبال، به کوشش علی آل داود، پیشین، صص ۴۵۳ - ۴۶۳.

می‌زدم همه ما کشته می‌شدیم. چیزی را که تو می‌خواهی، نمی‌توان اظهار کرد. آن مرد که این سخن شنید از خدمت رکن الدین کناره گرفت.^۱

۴-۲۹. ابن اثیر از هویت این فیلسوف زندیق خبری به دست نمی‌دهد، هر چند که بعید نمی‌نماید او همان شیخ اشراق بوده باشد؛ و به هر حال، چه او را سهروردی بدانیم یا نه، طنز تلخ تاریخ آنکه در فرجام، تقیّه ملک ظاهر در نگه داشتن جانب فقهای حلب است که جان این مجدد حکمت در شرق عالم اسلام را به چنان مخاطره‌ای می‌افکند که به قتل او می‌انجامد؛ و در واقع، چنین می‌نماید که انس سهروردی با پادشاهان حکمت پیشه سلجوقی، و شیوه بحث‌هایش در دربار ایوبی، برای صلاح الدین و فقهای دربارش، هشداری درباره آیین سیاسی او بوده است.^۲ به همین دلیل هم، چنان که در بند «۸-۴» آمد، برخی محققان معاصر بر آنند که سهروردی با پیام خود، آشکارا بر آن بوده که شاهزاده‌ای مانند ملک ظاهر ایوبی، برای فرمانروایی به عدالت و رییس طبیعی عالم شدن، می‌باید با شاگردی نزد حکیمی چون او، از علوم الهی بهره گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود.^۳

۱. ابن اثیر، کامل، ترجمه ابوالقاسم حالت، پیشین، صص ۳۳-۳۴.

۲. پیشتر، به استناد نوشته ابن شداد، از تنفر صلاح الدین از باطنیه، و به طور کلی از جریان‌های گنوستیک رفض‌دار، یاد کردیم. بر این مطلب باید بیفزاییم که او در اثبات حقایق حمله خود به حلب به عنوان شهری سنی‌نشین، به خلیفه نامه‌هایی می‌نویسد که سرشارند از اتهاماتی که به حکومت حلب به خاطر وابستگی و ارتباطش با باطنیان (= نزاریان شام) زده است. درباره حمله‌های صلاح الدین به حلب نک: ابن اثیر، کامل، ترجمه حالت، پیشین، ج ۲۲، صص ۱۰۶-۱۰۹، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۲۹-۱۳۱؛ درباره نامه‌های یاد شده نیز نک: مارشال ک.س. هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۴۷.

3. H. Ziai, "The Source and Nature of Authority", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, op.cit, p.343.

۴۳۰. پیشتر از نسبت دادن «سحر» و «نیرنج» به سهروردی و از «صاحب البرایا» خواندن او توسط ابن خلکان و شماری دیگر از مورخان یاد کردیم؛ آن هم با اشاره به کاربست چنین اصطلاحاتی برای دگرانديشان و ستیزه جویان جریان های حامی حکومت ها در تاریخ اسلام. از سوی دیگر، برنمودیم که عده ای هم از او به «صاحب کرامات» و «المؤید بالملکوت» یاد کرده و از بیان عقاید «تازه» و «ناساز»ش سخن گفته اند؛ عقایدی که بسا به هنگام خود، در پادشاهان هم عهد شیخ بی تأثیر نبوده باشد؛ به ویژه که او از فرّه کیانی پادشاهان اساطیری ایران سخن می گفته و بر سنت نزاریان و جریان کلی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی، برای پادشاهان روزگارش، برخورداری از فرّه و قدرت و عدالت پیشینیان را بایسته می دانسته و اعتبار ریاست آنها را در علم آموزی شان نزد حکمای متأله باز می جسته است. اگر چنین باشد، باید گفت که چنین پیامی، با پیامدهای سیاسی اش، در سرنوشت او مؤثر افتاده و قتل او را فرجام داده؛ و به دیگر سخن، قتل او بسا که پیامد آیین سیاسی اش بوده باشد؛ آیینی برآمده از برخورد چالشگرانه او با امام محمد غزالی؛ چالشی با پس زمینه ای باطنی و برآیندی فلسفی؛ برآیندی که همچون فارابی، بازتاب معاد شناخت اسماعیلی را در «زمان نورانی و حکومت الاهی» حکمای متأله یا دانش آموختگان ایشان باز می نمایاند.

غزالی و علم الأديان

یادداشتی چند بر مشکاة الأنوار

هرمان لندولت

ترجمة احمد کاظمی موسوی

یادداشت مترجم

در جهان اسلام کمتر شخصیتی را می‌شناسیم که به اندازه ابو حامد غزالی دارای جنبه‌های جامع مختلف شرعی، فلسفی، و کلامی و عرفانی دیانت بوده در دانش‌ها و باور داشت‌های زمان خود باز اندیشیده باشد. برآوردهای غزالی از دین و دانش‌های عصر کمابیش دانسته شده است، و خود در اعترافاتش از رنجی که برای یافتن معیارهای شناخت زمان برده، سخن گفته است. چیزی که کمتر شناخته شده است بازپرداخت (احیاناً ناخواسته) ذهن غزالی از آموزه‌هایی است که عمری را خود صرف رد و نفی آنها کرده بود. این امر در آخرین نوشته‌های غزالی به ویژه در مشکاة الأنوار تجسم بیشتری یافته که نشان دهنده ذهن مواج غزالی است. آقای پروفسور هرمان لندولت استاد فلسفه و تصوف در موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (مونترال - کانادا) با مقایسه مطالب این کتاب و دیگر آثار غزالی و ریشه‌یابی آن در افکار ابن‌سینا، اسماعیلیه، اخوان‌الصفا و دیگر اندیشه‌گران مسلمان به دستاوردهای جالبی در درک گفته‌های غزالی رسیده‌اند که آگاهی از آن برای خوانندگان فارسی زبان لازم به نظر می‌رسد. در این مقاله

آقای پروفیسور لندولت ضمن بازسازی طبقه‌بندی غزالی از صاحبان دیانت‌ها و گرایش‌های گوناگون، مفاهیم فلسفی - کلامی دشواری چون مُطاع، مُبدع، أحد، واصل و وجه‌الله را از دید غزالی و مفسران افکار او چون عین‌القضاة همدانی و فخر رازی مورد بررسی قرار می‌دهد. غزالی که در چند اثر معروفش عقاید شیعه و اصل تعلیم امام توأم با الهام الهی را رد کرده بود، در اینجا سخن از ضرورت تأویل همراه با تأیید الهی و روح متعالی نبوی به میان می‌آورد. این مقاله چهره تازه‌ای از شخصیت پیچیده غزالی را بازمی‌نماید.

اصل این مقاله به زبان انگلیسی در نشریه زیر منتشر شده است:

Asiatische Studien - Etudes Asiatiques XLV.1.1991.

۱

حجّة الاسلام ابو حامد محمد غزالی (م ۵۰۵ ق) در صفحات نخستین المنقذ من الضلال به عنوان پوزش از یک گناه جوانی، خود را نوعی دین شناس در ادیان مختلف معرفی می‌کند. غزالی می‌گوید به انگیزه عطشی که برای شناخت اشیاء - آن طور که واقعاً هستند - داشته و به خاطر غریزه و فطرت خدادادیش، در نوجوانی از بند «تقلید» و «عقاید موروثی» رسته، به ویژه هنگامی دیده که مسیحیان و یهودیان نیز چون مسلمانان بر دین پدران خود رشد می‌کنند. به علاوه این حدیث پیامبر را آموخته بود که: «هر کس طبق فطرت به دنیا می‌آید. والدین آنان را یهودی، مسیحی و مجوس بار می‌آورند». پس غزالی با شگفتی در صدد کشف آنچه که در واقع فطرت اصلی او بوده بر آمد و تفاوت آن را از «عقاید عارضی» که ناشی از تقلید از پدر و مادر و معلّمان است، دریافت.^۱

۱. المنقذ من الضلال و الموصل الى ذی العزّة و الجلال، ویرایش فرید جبر، بیروت، دار الشروق، ۱۹۶۹ م، ص ۱۰. همچنین ترجمه فرانسه آن. من از ترجمه انگلیسی موننگمری وات نیز استفاده کرده‌ام. *The Faith and Practice al-Ghazali* لاهور، چاپ محمد اشرف، ۱۹۶۳ م، ص ۲۰. برای ارزیابی تازه از المنقذ بنگرید به Josef van Ess، «چند نکته

ارزش تاریخی این «اعتراف» هر چه باشد، قطعاً این معنی را می‌رساند که فرق عملکرد سنتی دین (از جمله دین خود غزالی) با ظرفیت مغز بشر برای دانستن «حقایق امور آن طور که واقعاً وجود دارند» یک مسئله اصیل و ریشه دار برای غزالی بوده است. Julian Uberman در تحقیق بحث انگیزش از «ذهنی‌گرایی فلسفی و دینی» غزالی همین موضوع را مهم‌ترین مسئله علم الأديان برآورد می‌کند. به نظر او بر من چنین شناختی، بیشتر از آیین اسلام، موضوع واقعی کار عظیم غزالی در احیاء علوم الدین بوده است.^۲

پیدا است که مسئله مربوط به تمایز اساسی‌ای است که غزالی در احیاء بین دو نوع از علوم قائل می‌شود: علوم دینی که غزالی به درستی از آن علوم شرعی را منظور می‌کند، و علوم عقلی. علوم شرعی برکشیده از تقلید از پیامبران است؛ حال آنکه دومی ریشه در فطرت آدمی دارد و از طریق فطرت است که قلب هر انسان اصولاً قادر به شناخت حقایق و توحید خدا می‌شود.^۳

اما در صورتی که این خوشبینی ذهنی درباره ظرفیت انسان باعث

درباره المنقذ» در غزالی: دلیل یا اعجاز، میزگرد یونسکو، پاریس، مزونو و لاروس، ۱۹۸۷ م، صص ۵۷-۶۸. همچنین بنگرید به پانوشته‌های ۹۲ تا ۹۵.

2. Julian Ubermann, *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazālī:*

Ein Beitrag zumproblem der Religion, Vienna and Leipzig, Wilhelm Baumüller, 1921, 108. also *Ibid.* I ff and 86-102.

۳. احیاء علوم الدین، کتاب یازدهم، بیان ششم و هفتم (قاهره، عثمانیه، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۳ م، ج ۳، صص ۱۲ و ۱۴) این گفتار به وسیله Hava Lazarus-Yafeh در کتاب زیر مورد بحث قرار گرفته: مطالعاتی درباره غزالی، جراسلام، نشر مانز، ۱۹۷۵ م، ص ۳۵۷. همچنین بنگرید به بحث موازی و مشابه غزالی در کیمیای سعادت (ویرایش احمد آرام، تهران، مرکزی، چاپ دوم، ۱۳۳۳ ش، صص ۲۳-۲۷) آنجا که غزالی تکیه بیشتری بر فضیلت فطرت انسانی می‌گذارد.

پیدایش فکر «فلسفه خود آموختگی»^۴ در فیلسوفی چون ابن طفیل (م ۵۸۱ ق) شود، البته دیگر منظور غزالی این نخواهد بود که داده‌های عینی دین را که از راه تقلید از پیامبران به دست آمده، به زیر سؤال ببرد. بر عکس، هشدارگر گمراهی تقلید از انبیاء را سفارش می‌کند و در واقع فقط یک نوع از آموزش آمرانه یعنی «تعلیم» را محکوم می‌کند، آن تعلیمی است که توسط پیروان امام اسماعیلی انجام می‌شد.^۵ این حدس صائب به نظر می‌رسد که منظور از گمراهی قیام اخیر حسن صباح (م ۵۱۸ ق) زیر پرچم «دعوت تازه» علیه نظام سنی حاکم بوده است.^۶

خاورشناسان برای شناختن غزالی راه درازی پیموده‌اند. آنها کوشیده‌اند که اندیشه‌های غزالی را در مقولات به گفته Josef van Ess بورژوا لیبرالیسم قالب بزنند.^۷ با توجه به مناقشات مکرری که غزالی با همه کسانی که فکر می‌کرد اسلام را تحلیل برده‌اند به ویژه با باطنیه، همچنین با فلاسفه و اباحه‌خواهان داشته است، البته دشوار است که بتوان او را به صورت پیشگام دین‌شناسی مدرن دید. چون نه فقط این امر مولود دوره روشننگری اروپاست، بلکه به گفته چالز آدامز برخورد غیر جدلی دین‌شناسی امروز نسبت به ایمان انسان‌های دیگر، آن را از دین‌شناسی

۴. درباره ابن طفیل و فطرت بنگرید به Leon Gauthier، حی بن یقظان، رمان فلسفی ابن طفیل، چاپ دوم، بیروت، کاتولیک، ۱۹۳۶ م، مقدمه، صص ۱۲-۱۹. نخستین کسی که داستان فلسفی ابن طفیل را با عنوان درستش: «درباره درستی فطرت و امکان استقلال علم برای شناخت خدا» مورد بحث قرار داد، دانشمند اندلسی ابن الخطیب (م ۷۷۶ ق) است؛ بنگرید به کتاب روضة التعریف بالحب الشریف (ویرایش محمد الختانی، بیروت، دارالثقافة، ۱۹۷۰ م، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۸۳).

۵. المتقذ، ویرایش فرید جبر، ۲۸. ترجمه فرانسه، صص ۸۵-۸۸ و ۱۰۸. مونتگمری وات، *The Faith*، صص ۴۳-۴۶ و ۶۹.

۶. مقایسه کنید با مارشال هاجسن، *The Venture of Islam*، نشر دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۴ م، ج ۲، ص ۱۸۳، همچنین بنگرید به پانوش‌های ۱۰۳-۱۰۵.

۷. جوزف فان اس، «چند نکته...»، ص ۵۷.

سنتی متمایز می‌کند.^۸

از طرف دیگر این هم یک واقعیت است که غزالی خود رساله‌ای در زمینه نوعی «روشنفکری» به نام مشكاة الأنوار نوشته است. این رساله اکنون با یک ویرایش انتقادی و چندین ویرایش معمولی و دست‌کم چهار ترجمه از متن عربی به زبان‌های اروپایی در دسترس می‌باشد.^۹

این کتاب - البته در صورت صحت انتساب - غزالی را دارای برخوردی جدلی و به طور شگفت‌آوری آسانگیر می‌نماید؛ آسانگیر نسبت به ادیان، مذاهب و آراء. این دقیقاً همان مسئله‌ایست که مونته‌گمری وات در یک تحلیل کلامی و اندیشه‌برانگیز - هر چند غیر قطعی - از بخش آخر مشكاة الأنوار، «بخش حجاب‌ها»، مطرح کرده است.^{۱۰}

مقاله وات بعضاً در رد دیدگاه‌های R.W.H.T. Gairdner نخستین تحلیلگر متن مشكاة در اروپا نوشته شده است. پژوهش اساسی آقای

۸. چالز آدامز «سنت دینی اسلام» در *The Study of the Middle East* به اهتمام لئونارد بایندر، نیویورک، ۱۹۷۶ م، صص ۲۹-۹۵ به ویژه صص ۳۸ و ۴۹.

۹. نشر استاندارد متن عربی با یک مقدمه به وسیله ابوالعلاء عیفی (قاهره، قومیه، ۱۴۰۶ ق) صورت گرفته است. من از نشر گمنام مشكاة در مجموعه رسائل امام غزالی، بیروت، علمیه، ۱۴۰۶ م، صص ۵-۴۷ و همچنین از ترجمه‌های زیر بهره گرفته‌ام:

a) W.H.T. Gairdner, *Al-Ghazzālī's Mishkat Al-Anwār ("the Niche for Lights")*, Lahore Sh. Muhammad Ashraf, 1952 (Reprint of London 1924 ed);

از این پس از این منبع به عنوان *The Niche* یاد خواهیم کرد.

b) Laura Veccia Vaglieri and Roberto Ruberto Rubinacci in *Scritti di al-Ghazzālī a Curadi*, L.V.V.e R.R., Torino, Union Tipografico, 1970, 563-614.

c) Roger Deladèriere, *Ghazzālī, Le Tabernacle des Lumières (Mishkat Al-Anwār)*, Paris, Seuil, 1981.

d) 'Abd-Elamad, 'Abd-Elhamīd Elschazlī, *Abu Ḥamid Muḥammad al-Ghazzālī; Die nische der lichter*, Hambourg, Felix Meiner, 1987.

از این پس از این منبع به عنوان *Die Nische* یاد خواهیم کرد.

۱۰. «یک جعل در مشكاة؟» در J.R.A.S, ۱۹۴۹ م، صص ۵-۲۲.

گیردند درباره «مسئله غزالی» (منتشر شده در *Der Islam*، ۱۹۱۴ م) تقریباً منحصرأً به بحث درباره همان بخش پایانی کتاب، یعنی «حجاب‌ها، اختصاص دارد.^{۱۱} مسئله عمده برای گیردند صحت و اعتبار متن (که او آن را مسلم گرفته) نبوده است؛ بلکه این بوده که آیا «غزالی صوفی» نهایتاً به اسلام درست و مرسوم (Orthodox) وفادار مانده یا نه؟ گیردند هر چند با اندکی دودلی غزالی را در مابعدالطبیعه صوفیانه مشکاة همچنان کلامی، نه فلسفی، می‌یابد، همان‌طور که در دوره پیش از صوفی‌گریش بوده است.^{۱۲} با این همه وی به مسئله مطروحه در مقدمه ترجمه‌اش از مشکاة برمی‌گردد و از «اندیشه در هم پیچیده» غزالی سخن می‌راند و تأکید می‌کند که فصل آخر مشکاة حاوی جالب‌ترین و بیشترین فعل و انفعالات درونی غزالی است، و اطلاعات سرنوشت‌سازی به منظور از درون دیدن دیدگاه‌های واقعی غزالی نسبت به انسان، ادیان، مذاهب، و آرا عرضه می‌کند. این همان چیزی است که نمی‌توان آن را کمتر از یک طرح نخستین از فلسفه دین حساب کرد.^{۱۳}

این «فلسفه دین» سپس باعث گفتگو بر سر درستی «بخش حجاب‌ها» گردید. از نظر موتنگمری وات چیزی چون «از درون دیدن ویژه» به معنای «باطنی» نمی‌تواند وجود داشته باشد. او علیه گیردند که این فلسفه را دارای نمایی «قطعاً نوافلاطونی» می‌بیند، بحث می‌کند و می‌گوید این امر با اندیشه دینی مسلم غزالی آن‌طور که در المنقذ و دیگر کارهای بعدیش از جمله در بخش اصلی خود مشکاة آمده، «ناسازگار» است. در نتیجه به نظر آقای وات «بخش حجاب‌ها» (نه بقیه کتاب) باید بمثابة یک جعل نوافلاطونی شناخته شود.

علیه نظریه جعل موتنگمری وات، عبدالرحمن بدوی ظاهراً پیشاپیش

۱۱. «مشکاة الأنوار غزالی و مسئله غزالی» در *Der Islam*، ج ۵، ۱۹۱۴ م، صص ۱۲۱-۱۵۳.

۱۲. همانجا، ص ۱۴۰.

۱۳. مشکاة، صص ۶-۸ و ۶۵.

در سال ۱۹۴۸ میلادی بحث کرده بود که همه مشکاة را در یک مجموعه خطی که فقط چهار سال پس از مرگ غزالی نوشته شده (۵۰۹ هجری) یافته است.^{۱۴}

این همان نسخه شهید علی پاشا (م ۱۷۱۲ م) است که یکی از دو نسخه مورد استفاده ابوالعلاء عقیفی در انتشار متن مقبول فعلی بوده است.^{۱۵} مونتگمری وات هم از این نسخه در مقاله اخیرش برای دائرة المعارف دین نام می برد ولی عمداً نادیده می گیرد که این متن شامل (همه) مشکاة نیز هست. به جای آن همچنان پای می فشارد که «واقعیت ها بی اعتباری مواردی را که با مندرجات کتاب هایی چون مشکاة و إحياء هماهنگ نیستند، تقویت می نمایند».^{۱۶}

من در زیر بحث خواهم کرد که «فلسفه دین بخش حجاب ها» البته بدعتگذارانه به معنایی که آقای وات آن را هنوز استعمال می کند، می باشد - یعنی نمی تواند با دیدگاه کلامی غزالی که وات آن را سر راست می پندارد، سازگار باشد - با این همه با حرف های اصلی غزالی در إحياء و مسلماً با بخش عمده خود مشکاة ناسازگار نیست.

این طبیعت بدعتگذارانه «بخش حجاب ها» به نظر بدیهی می رسد. چون اول از همه آن عملاً اساس اندیشه علم الادیان را بازی می کند؛ همان موضوعی که در «رساله درباره آراء و ادیان» در رساله شماره ۴۲ از رسائل اخوان الصفا از آن گفتگو شده است. همان طور که می دانیم غزالی این رسائل را با الفاظی روشن تحریم کرده هر چند همان وقت یاد آور شد که

۱۴. عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، چاپ دوم، کویت، ۱۹۷۷ م، صص ۱۹۳ - ۱۹۸. آثار دیگر غزالی که در این مجموعه چاپ شده طبق گفته بدوی عبارت است از: الجام العوام، القسطاس المستقیم، و فیصل التفرقة. ۱۵. مشکاة، مقدمه، ص ۵.

۱۶. «غزالی، ابوحامد» در دائرة المعارف دین، زیر نظر ایلپاده میرچه آ، نیویورک، مک میلان، ۱۹۸۷ م، ج ۵، صص ۵۴۱ - ۵۴۴ به ویژه ص ۵۴۳. مونتگمری وات فقط الجام العوام را ذکر می کند. (بنگرید به پانویشت ۱۴).

ممکن است چند شباهت لفظی بین اندیشه‌های «نقل شده به وسیله مؤلف رسائل اخوان الصفا» و اندیشه‌های او «به منظور جذب زود باوران به پذیرش خطا» وجود داشته باشد.^{۱۷}

بدتر اینکه «بخش حجاب‌ها» نه فقط کمابیش افکار نوافلاطونی را به کار می‌گیرد، بلکه افکار «باطنی» که خود غزالی پیشتر آنان را به عنوان ثنویت مردود کرده بود، را نیز به کار می‌گیرد (ر.ک: به بخش ۳ همین مقاله). به علاوه غزالی نظریه تازه‌ای درباره جایگاه مُطاع (به مفهوم نائب) در اینجا مطرح می‌کند. جای شگفتی نیست که این نظریه رازگونه، آنجا که به اوج می‌رسد، مفسران غزالی را از همان ابتدا گیج و مبهوت کرده باشد (ر.ک: به بخش چهارم همین مقاله).

لازم به تأکید دوباره است که هیچ یک از اظهارات فوق با شخصیت و افکار پیچیده کسی چون غزالی «ناسازگار» به نظر نمی‌رسد. پس «درست ایمانی» تک بعدی غزالی شاید بیشتر تشخیص خود پروفسورات باشد تا اعتبار «بخش حجاب‌های مشکاة». با این همه علی‌رغم نسخه شهید علی پاشا و بر خلاف نظر رایج کنونی باید گفت که مسئله اعتبار این متن هنوز به کلی حل نشده است. شبیهاتی نسبت به متن موجود به ویژه نسبت به فصل‌های کاملاً غیر مترقبه آن وجود دارد که در قسمت آخر این مقاله نشان داده خواهد شد.

۱۷. المنقذ، ویرایش فرید جبر، ص ۲۶ مقایسه کنید با ۸۳ و ۳۳، مقایسه کنید با ۹۴. موننگمری وات *Faith and Practice*، ۴۱ و ۵۳. امکان اقتباس غزالی از اخوان الصفا چندین بار مطرح شده است که از این میان نوشته‌های Lazarus-Yafeh در *Studies Passim* و Susanne Dirvald در "Arabische Philosophie und Wissenschaft" و Otto Harrassowitz، Wiesbaden، ۱۹۷۵ م، ۷ و *Passim* در خور توجه‌اند؛ ولی تا آنجا که من می‌دانم تحقیق اصولی و مرتبی از این مسئله تاکنون صورت نگرفته است.

۲

هر چند مشکاة الأنوار نه چندان زودتر از المنقذ^{۱۸} (پیش از حدود ۵۰۰ هجری) نوشته شده، این کتاب به هر حال - حتی در قسمت‌های شبهه ناپذیرش - درون‌گراتر از المنقذ است. اسم کامل کتاب آن طور که غزالی در کتاب فارسی کیمیای سعادت^{۱۹} گفته و به وسیله عین القضاة همدانی^{۲۰} (م ۵۲۵ ق) نیز تأیید شده مشکاة الأنوار و مصفاة الأسرار است.^{۲۱} این کتاب به گونه‌ای که در دست داریم به سه فصل اصلی تقسیم می‌شود. دو فصل نخستین یک بحث وجودشناسی و معرفت شناختی را مطرح می‌کنند؛ بحثی که بر خاسته از واژه «نور» است آن طور که در دو قسمت «آیه نور» (۳۵:۲۴) به ترتیب آمده. پس فصل اول درباره «خدا نور آسمان‌ها و زمین است» از مقولات گوناگون روحانی و جسمانی «انوار» شروع می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که پروردگار تنها «وجود حقیقی» و واقعاً «نور» است. نور در اینجا به مثابه مطلق یا تمامی «واقعیتی که اشیاء در آن ظاهر

۱۸. اینکه مشکاة (یا بخشی از آن) پیش از المنقذ نوشته شده را می‌توان از قراین زیر دریافت: غزالی در کیمیای سعادت از مشکاة یاد می‌کند (بنگرید به پانوش ۱۹) و کیمیای سعادت بایست همان کتاب فارسی باشد که در المنقذ یاد شده است (ویرایش فرید جبر، ص ۵۰ سطر ۱۴).

۱۹. کیمیای سعادت، ویرایش احمد آرام، ص ۵۰. هر چند غزالی در اینجا به توضیحش از «حدیث حجاب» در مشکاة اشاره می‌کند، ولی به خودی خود اعتبار «بخش حجاب‌ها» را ثابت نمی‌کند. چون او فقط حدیث را با «هفتاد حجاب نور» نقل می‌کند (مقایسه کنید با پانوش ۲۸). در واقع او ممکن است به گفتار خود در فصل دوم اشاره داشته باشد (مشکاة، ص ۶۷).

۲۰. شکوی الغریب، ویرایش عفیف عسیران، ص ۹ (در مصنفات عین القضاة همدانی، تهران، دانشگاه، ۱۳۴۱ ش).

۲۱. این عنوان کامل به همین صورت در چند نسخه آمده است، ولی ظاهراً در قدیمی‌ترین نسخه عجا که کتاب مشکاة و المصباح در عنوان ذکر شده است. بنگرید به مقدمه ابوالعلاء عفیفی بر مشکاة، صص ۳ و ۶. عبارت «مشکاة الانوار و مصفاة الأسرار و مرقاة إلى العالم الأعلى» در متن کتاب هم آمده است (مشکاة، صص ۷۴ تا آخر).

می شوند» تعریف می شود. این نور به علّت شدّت ظهورش تمیز ناپذیر، یا دقیق تر بگوییم: «پنهان»، است.^{۲۲} زمینه اصلی فصل دوم، از طرف دیگر، آیه قرآنی «نور علی نور» از بخش دوم آیه نور است. این امر در رابطه با نور انسانی بیان می شود؛ در قالب اصول نمادگرایانه ای که بسا یاد آور افکار ابن سینا^{۲۳} است. ادراک حقیقت در اینجا به مثابه یک فرآیند تدریج است که در یک بستر پنج لایه از احساس جسمانی (چراغدان / مشکاة) گرفته تا تصوّر (شیشه / زجاج)، سپس تعقل نخستین (چراغ / مصباح)، سپس شناخت (درخت زیتون) و سرانجام الهام محض انبیاء و اولیاء (روغنی که در چراغ می درخشد) مطرح می شود.^{۲۴}

این تفسیر، حدیث «خدا آدم را بر صورت رحمانی خود آفرید» را نیز در بر دارد. غزالی تأکید می کند که این «صورت» نماد است نه نمادین شده. حضورش انسان را به «شناخت» خدا توانا می کند، هر چند با «صورت خدا» یکی نیست.^{۲۵}

فصل سوم بر پایه حدیثی هر چند معروف ولی شرعاً نامعیار قرار دارد. طبق این حدیث خدا هفتاد (یا هفتصد یا هفت هزار) حجاب نور و

۲۲. مشکاة، صص ۵۴، ۵۹، ۶۳.

۲۳. کتاب الاشارات و التنبیها، ویرایش J. Forger، لیدن، ۱۸۹۲ م، ص ۱۲۶. همچنین بنگرید به M. Goichon، *Liver des Directives et Remarques* بیروت / پاریس، ۱۹۵۱ م. غزالی پنج نیروی دریافت ذهن را با اندکی اختلاف طرح می کند و طرفه آنکه از انطباق آتش با «عقل فعال» (از دید ابن سینا) در این مقوله خودداری می کند. در بخش نخست او به هر صورت آن را با «روح» الاهی و یا «فرشته هفتاد روی» منطبق می کند (مشکاة، ص ۵۲)؛ ابن طفیل به روشنی این فرشته مخصوص را در عقل فعال مشخص می کند (حی بن یقطان، ویرایش گروتیه، ص ۱۲۹، سطر ۵-۹، ترجمه فرانسه، ص ۹۳). همچنین بنگرید به پانوش ۱۷۱.

۲۴. مشکاة، صص ۷۹-۸۱.

۲۵. مشکاة، ص ۷۱. باید توجه نمود که غزالی، به هر حال همین حدیث را با عبارت «علی صورته» در بخش اول مشکاة (۴۴) نقل می کند، آنجا که آن را صرفاً به عقل به عنوان یک «یک نمونه از نور الاهی» که کاملاً در ماوراء ماده قرار دارد، تعبیر می کند.

تاریکی دارد؛ چنانچه یکی از آنان را کنار زند درخشش روی باری هر کس را که به دیدارش برسد، خواهد سوزاند.^{۲۶} طبق گفته موتگمری وات "جاعل فرضی" این حدیث خواست تفسیر آن را وسیله القاء حرف‌هایش به خریدارانی قرار دهد که به طور عادی نمی‌توانست آنها را به دست آورد.^{۲۷} برای اثبات این اتهام موتگمری وات بنا را روی یک رشته بحث‌های "صورت و ماده" می‌گذارد. هدف این است که نشان دهد یک تقابل یا تضاد بین بخش "حجاب‌ها" از یک طرف و بقیه مشکاة و دیگر نوشته‌های غزالی (پس از مشکاة) از طرف دیگر وجود دارد.

با توجه به مشکل "حدیث حجاب‌ها" موتگمری وات به درستی می‌گوید که غزالی معمولاً آن را به صورت هفتاد هزار نور نقل می‌کند، نه حجاب‌های تاریکی.^{۲۸} این امر هر چند خالی از اهمیت نیست ولی صرفاً یک قرینه است و به خودی خود برای اثبات جعل "حدیث" حتی در اظهارات آقای وات وزنی ندارد. مضافاً پذیرش آن این احتمال را پیش می‌آورد که جاعل بر مقدمه مشکاة نیز دست انداخته؛ چون نقل کامل حدیث (با حجاب‌های نور و تاریکی) اول بار آنجا آمده است.^{۲۹} و شخص

۲۶. درباره این حدیث و تأثیر آن بر مفهوم صوفیانه از طریقت نگاه کنید به نوشته اینجانب نورالدین اسفراینی: بازگوکننده اسرار، ۱۹۸۶ م، به ویژه ص ۱۱۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به Elschazli, *Die nische* ص ۸۵. همچنین به القشیری، الرسالة، قاهره، ۱۳۷۹ ق، ص ۴۳. ابن عربی، الفتوحات المکیة، قاهره، ۱۳۲۹ ق، ج ۳، ص ۲۱۰ (باب ۳۵). همچنین: Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qusayrīs Über das Sufism*, Stuttgart, Franz Steiner, 1989, s.130.

۲۷. *J.R.A.S.*, ۱۹۴۹ م، ص ۹.

۲۸. همانجا، ص ۱۳. تذکر آقای (Le Tabernacle, qq, n.3) Deladrière مبنی بر اینکه «غزالی فقط گاه به گاه از نور یاد می‌کند» کاملاً گمراه کننده است. در واقع هیچ یک از گفتارهایی که از احیاء به وسیله موتگمری وات یا دلادریه به عنوان نمونه آورده شده، حدیث «حجاب ظلمت» را در بر ندارد. همچنین بنگرید به یادداشت‌های ۱۹ و ۱۸۵.

۲۹. بنا به گفته آقای وات (*J.R.A.S.*, ۱۹۴۹ م، ص ۲۲) «البته این به وسیله جاعل می‌تواند

همیشه می‌تواند علیه آن ادّعا کند که زمینه اصلی این رساله نشان از حضور "حجاب‌های تاریکی" دارد. با این همه در فصل اوّل نوعی دوگانگی آسمان‌ها و زمین وجود دارد و فصل دوم با تفسیر کوتاهی از آیه تاریکی (۴۰:۲۴) پایان یابد.

به علاوه آقای وات ادّعا می‌کند که "برای فصل حجاب‌ها زمینه‌ای در فصل‌های پیش فراهم نشده". حتّی مسئله "احتجاب به کلّی متجلّی" - که در آخر فصل نخست بدان اشاره رفته - به نظر آقای وات کمترین زمینه سازی برای توضیح حدیث حجاب ندارد.^{۳۰} در صفحه نخستین بخش سوم غزالی اشاره به احتجاب متجلّیان می‌کند.^{۳۱} متن مشکاة می‌گوید: «خدا در ذاتش و به ذاتش متجلّی است، حجاب ضرورتاً برای چیزی که موضوع آن است یعنی محجوب وجود دارد و آن بر سه قسم است: آنها که فقط با تاریکی محجوب شده‌اند، آنها که با نور محض محجوب شده‌اند، آنها که با نور توأم با تاریکی محجوب گردیده‌اند». در واقع این توضیح از حدیث زمینه یک طبقه‌بندی نظام یافته از همه رفتارهای بشری را در برابر «به کلّی متجلّی» در چارچوب محجوبیت نسبی شان فراهم می‌سازد. این محجوبیت در وهله اوّل آنهایی را که به کلّی فاقد رفتار دینی (تأله) هستند و در تاریکی صرف محجوبند، شامل می‌شود. اینان عبارت از فروپایگان یا طبقه اوّل هستند. طبقه دوم مرکب از محجوبان نور توأم با تاریکی است که شامل دین بت پرستان و اهل کلام (متکلمان) می‌شوند؛ در حالی که طبقه سوم یعنی "آنهایی که محجوب در نور محض‌اند" بر اصول جهان‌بینی فیلسوفان و دیگران (ذیلاً خواهند آمد) ناظر است. این طبقه بندی ظاهراً در نظر بوده که همه جانبه و اساسی باشد، نه از

افزوده شده باشد؛ بدوی (مؤلفات، ص ۱۹۸) و عفیفی (مشکاة، مقدمه، ص ۳۱) بر خلاف آقای وات آن را در جهت تأیید اعتبار کتاب ذکر می‌کنند.

۳۱. مشکاة، ص ۸۴، سطر ۵.

۳۰. J.R.A.S., ۱۹۴۹ م، ص ۱۱.

جهت تاریخی و تجربی بلکه از نظر منطقی. به هر حال نمی‌توانست جامع بوده باشد، از آنجا که فقط نیروی پیامبری بر درک همه هفتار هزار حجاب تواناست.^{۳۲} هرچند از پایانه بخش حجاب‌ها برمی‌آید که حقیقت مطلق در این "نیروی پیامبری" قابل دسترسی است، و آن در چهره حضرت ابراهیم و حضرت محمد [ص] که البته به نظر اهل تصوف نمونه‌های "واصلان"^{۳۳} هستند، تجسم یافته. با این همه غزالی در مشکاة الأنوار [برخلاف بسیاری از آثار دیگرش] از راه راست شریعت دفاع نمی‌کند. این کتاب یک رساله همه خداانگار نیز نیست؛ بدین معنا که تمایز اساسی بین "آنکه در ذات خود و به ذات خود متجلی است" و "نمایش الاهی" آن در اشیاء را رعایت می‌کند.

غزالی در چند جای احیاء علوم الدین به پدیده‌شناسی "حجاب‌های نور" و ابهام آن به ویژه نسبت به مفهوم "ارباب" حضرت ابراهیم (۶:۷۶) و "أنا الحق"^{۳۴} حلاج اشاره می‌کند. در المقصد الأسنی غزالی همین منطق ابهام را به طور سیستماتیک روی مسئله شناخت پذیری پروردگار از طریق صفات الاهی به کار می‌برد.^{۳۵} شاید گویاترین مثال برای نشان دادن تضاد

۳۲. همانجا، ص ۸۴، سطر ۱۲.

۳۳. همانجا، صص ۹۱-۹۳. حضرت ابراهیم کسی است که پیوسته ارتقاء می‌یابد تا در پایان به مرحله «دریافت» برسد. حضرت محمد (ص) مظهر شخصیتی است که از ابتدا از تجربه «تجلی» برخوردار است. آقای گیردنر برخلاف تحلیلش در *Der Islam*، ۱۹۱۴ م، ص ۱۲۹، این دو امر را با یکدیگر مشتبه می‌سازد.

۳۴. احیاء، کتاب ۱۵، بیان ۲، صنف ۳ (قاہرہ، ۱۹۳۳ م، ج ۳، ص ۳۴۶). گفتارهای دیگر در این «پدیده‌شناسی» حجاب‌های نور، کتاب ۱۸، ص ۱، بیان ۲ (ج ۲، ص ۲۵۵). درباره «التباس و پدیده‌شناسی» بنگرید به:

Henry Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Glilimard, 4 vols, 1971-72, index S.V. amphibolie.

۳۵. المقصد الأسنی، ویرایش فضل شهادی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۱ م، صص ۴۲-۵۹. همچنین بنگرید به بحث کلی مسئله توسط ف. شهادی در *Ghazālī's Unique*

آشکار بین شناخت پذیری و شناخت ناپذیری پروردگار افسانه بودایی «فیل و جماعت کوران» باشد که غزالی در موارد گوناگون آن را می آورد. هر کور عضوی از فیل را که تصادفاً لمس می کند، بر اساس شناختی که قبلاً از اشیاء داشته می نامد. کوران در دید خود صادق بوده اند هر چند روی هم رفته نتوانستند فیل را آن طور که بوده بشناسند.^{۳۶} غزالی در کیمیای سعادت به ارتباط این «مثل» و «حدیث حجاب ها» اشاره می کند (ر.ک: به پانوش ۱۱۶).

اینک هر گونه برخورد پدیده شناسانه نسبت به دین را - همان طور که چارلز آدامز گفته - می توان با توجه به «دو نکته مهم» برآورد کرد. یکی اصل به اصطلاح در پرائنز گذاشتن معتقدات فردی است، دیگری «ساختن طرح رده شناسی برای طبقه بندی پدیده های مربوط به جوامع دینی، فرهنگ ها و حتی اعصار». در حالی که اولی بنا به تعریف انعطاف پذیر است، دومی - یعنی بیان طرح رده شناسی - محدود به معیارهایی است که باید بیشتر برداشت های شخصی فرد را معرفی کند.^{۳۷} همین امر با اندکی تعدیل بر «بخش حجاب ها» که مسلماً یک کار داخل «پرائنز» است صدق می کند. منطق طبقه بندی حجاب ها شاید معیارهای نهایی مؤلف را بیشتر از نظریات ناشی از آن افشاء کند. تا آنجا

Unlonowaxli God, لیدن، بریل، ۱۹۶۴ م.

۳۶. احیاء، ج ۴، ص ۶ و کیمیای سعادت، ص ۵۰. همچنین:

Fritz Meier, "Des Problem der Natur in Esoterischen monismus des Islams" in *Eranos-Jahrbuch*, 1946, Zurich, Rhein-Verlag, 1947, s.174

مقایسه کنید با از همین مؤلف

Bahā-i Walad: Grundzüge Seines Lebens und Seiner Mystik, *Acta Iranica* 27, Leiden Brill, 1989, p.198, n.15.

۳۷. "Islamic Religion Tradition"، صص ۴۹-۵۲.

که مربوط به معیارهای نهفته در این طبقه‌بندی است، شخص می‌تواند با تشخیص کلی موتغمیری وات از "بخش حجاب‌ها" دائر بر اینکه «قطعاً نمای نوافلاطونی دارد» موافقت کند.^{۳۸}

اما آیا بقیه مشکاة هم همین طور است؟ این امر نه در مندرجات مشکاة آشکار است و نه موتغمیری وات آن را نشان می‌دهد که «بقیه مشکاة قطعاً نوافلاطونی نیست».^{۳۹} ممکن است نظریه نورها که در بخش اول مطرح شده «نمونه یک اقرار آشکار بر نوافلاطونی بودن» نباشد،^{۴۰} همان‌طور که آقای وات به دنبال بحث‌های زبان شناسانه آقای گیردتر بر آن عقیده می‌رود؛ ولی «اقرار آشکاری از این دست» در «بخش حجاب‌ها» نیز وجود ندارد. ادعایی که وات آن را از ابن‌رشد برای اثبات بحث خود وام می‌گیرد (ر.ک: به بخش چهارم این مقاله). در واقع نفوذ نوافلاطونی در این بخش از مشکاة آشکارا دیده می‌شود. این موضوع به روشنی به وسیله A.J. Wensink نشان داده شده است.^{۴۱} حتی غزالی خود را به وضوح متعهد دیده که این سخن فلسفی‌اش را برای مخالفان از اهل کلام توضیح دهد. این امر از نامه‌ای که احتمالاً در ۵۰۳ یا ۵۰۴ هجری به فارسی نوشته آشکار است.^{۴۲}

اینکه ردّ و نشان یک منبع خاص را - منظور رساله چهل و دوم اخوان

38. *J.R.A.S.*, 1949, p.8.

۳۹. همانجا.

۴۰. همانجا، ص ۱۵. گیردتر، *Der Islam*، ۱۹۱۴م، ص ۱۳۸.

41. "Ghazālī's *Mishkāṭ Al-Anwār* (Niche of Lights)" in *Semietische Studien der nalatenschap van Prof. Dr A.J. Wensinck*, Laiden, A.W. Sijthoff's Uitgeverij N.V., 1941, ss. 192-212.

۴۲. مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الأنام من رسائل حجة الاسلام، ویرایش عباس اقبال، تهران، سنائی / طهری، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۲. برای تاریخ این نامه بنگرید به:

Dorothea Krawutsky, *Brief und Reden des Abū Hāmid Muhammad al-Ghazzālī*, Freiburg, i:Br, Klaus Schwarz Verlag, 1971, s.17, German Translation, *Ibid*, s.79.

الصفاست (که به هیچ روی نمی تواند نوافلاطونی به شمار نیاید) - در هر سه بخش مشکاة الأنوار می توان یافت، حقیقتی است که به بحث دفاعی مونتگمری وات مخصوصاً صدمه می زند. نتیجه گیری غزالی در فصل اول درباره تجلی پنهان پروردگار که زمینه را برای اندیشه «حجاب ها» فراهم می کند، پیشاپیش در این رساله (اخوان الصفا) با همان عبارت انشاء شده بود.^{۴۳} به همین نحو اشاره غزالی در بخش دوم (که با کمی اختلاف در فصل سوم تکرار شده) به امتناع حضرت موسی از پاسخ به پرسش فرعون درباره ماهیت پروردگار جهان (سوره ۲۶ آیه ۲۳) جایگاه درستش را در همان چارچوب رساله چهل و دوم اخوان الصفا می یابد.^{۴۴} پس شگفت انگیز نیست اگر «بخش حجاب ها» با رسائل اخوان الصفا در بیشتر از چند نکته اشتراک مضمون داشته باشد.

این مشابهت در مرحله اول از تلقی همه رستگارینی غزالی و نویسندگان اخوان الصفا نسبت به دین و دینداری آشکار می شود. اخوان تا آنجا پیش می روند که به روشنی بگویند که «حق» در همه ادیان موجود است و ممکن است که بر زبان هر فرد جاری شود همان طور که «شبهه» ممکن است برای شخص پیش آید؛^{۴۵} به نظر آنها بدترین مردم کسانی هستند که «نه دین را باور دارند و نه روز بازخواست را».^{۴۶} نخستین نمونه این افراد به نظر آنها مادّیون و دهریّون هستند^{۴۷} که به صورت اندیشه گران ناکاملی وصف می شوند که توان درک علت چیزهای خاصی را ندارند ولی

۴۳. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، بیروت، دارالصادر، ۱۳۷۷ ق، ج ۳، ص ۵۱۳: لم یفت و من فاته وجدانه من أجل خفاء ذاته... ولكن من شدّت ظهوره و جلاله نوره. همچنین مشکاة، ص ۶۴ سطر ۲-۳: فلا یبعد أن یخفی و یكون خفاؤه لشدة جلاله و الغفلة لإشراق ذاته.

۴۴. رسائل، ج ۳، ص ۵۱۳. مقایسه کنید مشکاة، ص ۶۸ سطر ۱۰-۱۷ و ص ۹۰ سطر ۱۶-۱۸ را با پابین، پانوش شماره ۸۴. ۴۵. رسائل، ج ۳، ص ۵۰۱.

۴۶. همانجا، ص ۴۵۱. ۴۷. همانجا، صص ۴۵۵، ۴۵۹، ۵۲۰.

قادر به درک علت فاعلی جهان نیستند.^{۴۸} چون عقلشان گرفتار عوارضی چون غرور، رشک، آز، نفرت و حمیت‌های جاهلی است که آنان را به حرکات شیطانی و تکبر فراعنه وامی‌دارد.^{۴۹} دسته‌ای که به طور مشخص پیوسته مورد سرزنش اخوان‌الصفا قرار می‌گیرند، اهل جدل به عبارت دیگر متکلمان هستند که به روشنی از آنان به عنوان «دشمنان دیانت» و «مخالفان برادران صفا» یاد می‌کنند.^{۵۰} از سوی دیگر «اصل برتر برای همه» به نظر اخوان این عقیده است که جهان به بهترین وجه ممکن به وسیله کردگار آفریده شده و او فرشتگانی برای نگاهداشت امر نظام جهان دارد و واسطه‌هایی را از میان مردم برمی‌گزیند که طبق اوامر و نواهی‌اش که در توان مردم باشد عمل کنند و در سیر کمال خود از روز آفرینش تا دیدار دوباره، پیوسته روی به خدا داشته باشند.^{۵۱}

این اصل البته گویای نظریه «معرفه‌الادیانی» است که اخوان‌الصفا ارائه دادند. آن در برگیرنده عقیده توحید توأم با فریضة دو نوع بودن افراد است: بیشتر مردم به دنبال لذت و بهره‌وری از این جهان هستند ولی برخی به تدین و تقوی روی می‌نهند. انبیاء و پیامبران بر مردم فرستاده شده‌اند که توجه طبیعی آنان را به دیانت تقویت کنند و آنچه را که آنان قبلاً از روی عقل برگزیده‌اند، بهبود بخشند. پس اعراب پیش از اسلام با پرستیدن بت در واقع متدین بوده و تقرب به خدا را می‌خواسته‌اند. البته بت‌ها اجسام بی روح بوده‌اند، در حالی که پیامبران سخنگو و ناطق و از جهت پاکی روان شبیه فرشتگان بوده‌اند. پس تقرب به خدا از طریق آنان

۴۸. همانجا، ص ۴۵۵. همچنین بنگرید به:

Ian R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, George Allen & Unwin, 1982, p.25.

۴۹. رسائل، ج ۳، صص ۴۵۷ به بعد.

۵۰. همانجا، ص ۵۳۵ و مقایسه کنید با صص ۴۰۸، ۴۱۹، ۴۳۸ به بعد.

۵۱. همانجا، ص ۴۵۲.

بهرتر و صادق‌تر است.^{۵۲} از این سخنان پیداست که تا حدّ بسیاری به اصل انتخاب احسن اسماعیلی آن گونه که در کتاب الافتخار ابویعقوب سجستانی (نوشته شده در حدود ۳۶۰ هجری) آمده، نظر داشته است.^{۵۳} فحوای این نکته در «بخش حجاب‌ها» آنجا که «تأله» را به «بت پرستان» نیز اطلاق می‌کند، آمده است. به هر صورت رسائل اخوان نیز درباره بت پرستی این مطلب را دارد که بت پرستی دنباله مسخ شده ستاره پرستی است که آن هم به نوبه خود از فرشته پرستی گرفته شده است. این فرشته پرستی طریقه فلاسفه پیشین و خداشناسانی بوده است که خدا را چنان تلقی کرده‌اند که باید شناخته شود ولی تقرّب به او جز از طریق خود وی میسر نیست.^{۵۴}

همه اینها و مسائل دیگر به وسیله نویسندگان اخوان به تفصیل در همین رسائل در بخش «عقاید و ادیان» مورد بحث قرار گرفته است. خلاصه‌ای که ما آوردیم البته کامل نیست. منظور بیشتر زیر منشور قرار دادن افکار اساسی اخوان بود که برداشت دینی و علمی آنان را می‌سازد. همین افکارند که علم الأديان بخش آخر مشکاة را پایه گذاشته‌اند. بخش‌های آینده این مقاله می‌کوشد که مخالفت غزالی را با هر گونه «مادیگری» در فکر و رفتار و انتقاد از «استدلال منطقی» متکلمان روشن

۵۲. همانجا، ص ۴۸۱.

۵۳. کتاب الافتخار، ویرایش مصطفی غالب، بیروت، دار الأندلس، ۱۹۸۰ م، ص ۲۸. برای بحثی در این زمینه بنگرید به فقیر محمد هنزایی

Faquir Muhammad Hunzai, *The Concept of Tawhīd in the Thought of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*

رسالة منتشر نشده دکتری در دانشگاه مک گیل (مونترئال - کانادا) ۱۹۸۶ م، صص ۴۸. به نظر سجستانی اطاعت از امام به عنوان یک راه «رسیدن به خدا» قابل مقایسه با بت پرستی است؛ هر چند آن - البته - بهتر و پسندیده‌تر است، چون امامان حاملان دانش و آگاهی هستند حال آنکه بت‌ها اجسام مرده‌اند. افتخار، صص ۵-۱۰، ۲۹.

۵۴. رسائل، ج ۳، ص ۴۸۲.

سازد. این یک احساس همدلی [از طرف غزالی] نسبت به دیانت بت پرستان و دست آخر - نه دست کم - نسبت به اندیشه معرفت یا شاید یک ارتقاء روحانی انسان را به طور کلی در بر دارد. البته این اندیشه ارتقاء در «بخش حجاب‌ها» به صورت «انتقال از درجه نازل به عالی» بیان نشده، بلکه در خود طبقه‌بندی و اسلوب بحث تلویح شده است. هر یک از سه طبقه به دو صنف یا بیشتر منقسم است که به نوبه خود به فرقه‌ها و طایفه‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شوند. ذیلاً من با شماره گذاری این طبقات و دسته‌ها (اگر در متن آشکار نباشند بین دو هلال) انواع این مباحث را نشان خواهم داد. به علاوه هر کجا که ممکن و مفید معنی باشد با نوشتن شرحی به روشن کردن بخش‌بندی‌ها می‌کوشم.

۳

۱. «آنهايي که در تاریکی محض محجوب‌اند»، که فروپایگان این طبقه‌بندی، ملحدان بی‌خدا باشند؛ مثل «بدترین مردم» از اخوان. متن ما با نقلی از قرآن آنان را چنین تعریف می‌کند: «آنان که به خدا و روز بازخواست ایمان ندارند». (۹:۴۵) آنها بر دو دسته‌اند:

۱-۱. «اندیشه گرانی» که در جستجوی یک علت (برای توضیح وجود) جهان هستند و آن را حمل بر طبیعت کرده‌اند. غزالی آنها را «در تاریکی محض» جای می‌دهد. چون «طبیعت عبارت از صفتی است که در اجسام مادی شکل گرفته و از آن سرشت دارد»، و اجسام تاریکند چون آنها از خود و آنچه از آنها برمی‌آید آگاه نیستند: یک بحث ضدّ مادیگری که شخص انتظار دیدنش را بیشتر در کتاب شیخ اشراق دارد، هر چند بی‌رابطه با بخش نخستین خود

مشکاة نیست.^{۵۵} این متفکران مادی همان طیبیون در المنقذ نیستند، بلکه به دهریون مذکور در این کتاب می‌مانند.^{۵۶} دقیق‌تر بگوییم آنها مانند دهریه رسائل اخوان هستند و ناتوان از کشف علت حقیقی [وجود] جهانی که در جستجوی آنند.

۲-۱. آنهایی که حتی «در جستجوی علت» نیز نیستند، بلکه مشغول به خوددند (خود به مفهوم نفس در واژه‌شناسی اهل تصوف). در واژه‌شناسی اخوان آنها نوعی مادیگری تصادفی به نظر می‌رسند. طبق متن موجود مشکاة این اشخاص به گروه‌های زیر تقسیم می‌شوند:

۱-۲-۱. لذت‌پرستان که در غشاء شهوت و نفس اماره محجوب شده‌اند.

۲-۲-۱. جدلکاران که به خاطر درنده‌خویی‌شان محجوب شده‌اند؛ مثال از اعراب بدوی و اکراد آورده شده است.

۳-۲-۱. آزمندان و افزون‌طلبان (پرستندگان درهم و دینار).

۴-۲-۱. جاه‌طلبان.

این گروه آخرین کمی پیشرفته‌تر از گروه‌های مذکور دیگر به شمار آمده است، بر این مبنا

۵۵. شهاب الدین یحیی سهروردی، کتاب حکمة الاشراق *Opera Metaphysical Mystica II* ویرایش هانری کربن، پاریس/تهران، ۱۹۵۲ م، ص ۱۰۹. همچنین:

Le Livre de Sagesse Orientale, Traduction, par Henry Corbin ed. Christian Jambet, Lagrasse, Verdier, 1986, p.100.

۵۶. المنقذ، ویرایش فرید جبر ص ۷۲/۱۹؛ موننگمری وات، *Faith & Practice*، ص ۳۱.

که سعادت آنان فقط ارضای نفس را در بر ندارد، بلکه ارزش‌های اجتماعی مثل آبرو و اعتبار و نفوذ و صرف مال را نیز متضمّن است. به هر حال از آنجا که انگیزه واقعی آنها «مراعات خویش» است در تاریکی صرف نفس خود محجوبند.

۱-۳. هر چند دسته نخست مرکب از دو گروه مزبور است، یک گروه دیگر نیز وجود دارد که در این دسته جای می‌گیرد. آنان گویندگان لا اله الا الله بدون رعایت تقوا و تعصب هستند که می‌خواهند از مسلمانی و یا از وابستگی به راه و رسم پدران خود بهره جویند. این گروه نامسلمانان موحد که در محیط اسلامی زندگی می‌کنند را نیز شامل می‌شود. البته مسلمانان معمولی که از «عقاید موروثی» پیروی می‌کنند، در این دسته جای دارند (همان‌هایی که غزالی در مقدمه المنقذ آورده است. همانجا، ص ۱۹). هر چند اینان در رده فروپایه نخستین‌اند، ولی به نظر می‌رسد که در مرز بین تاریکی و نور جای دارند (نه بر خلاف «مرحله اول» از اهل توحید و اهل ذکر طبق معیاری که غزالی در احیاء داده است^{۵۷}).

۲. «دسته دوم» یعنی کسانی که از نور توأم با تاریکی محجوب شده‌اند و مرکب از سه نوع‌اند. این سه دسته

۵۷. احیاء، کتاب ۳۵، بیان ۲، قاهره، ۱۹۳۳ م، ج ۴، ص ۲۱۲؛ کیمیای سعادت، ص ۷۹۹. چهار مرتبه توحید را در پانوشته‌های ۱۸۰-۱۸۳ بیابید. چهار درجه از ذکر را در کیمیای سعادت، ص ۲۰۵. شش مرحله توحید در نامه فارسی غزالی در سال ۵۰۳ یا ۵۰۴ هجری منعکس است (مکاتیب فارسی، ویرایش عباس اقبال، صص ۱۵-۲۰ و Krawulsky, Briefe, pp.83-93).

ظاهراً با توجه به ریشه «حجاب ظلمتشان» یعنی حس، خیال و قیاسات نادرست شناخته می‌شوند.^{۵۸} آنها را به آسانی می‌توان شامل این دو گروه دانست، مشرکان (از بت پرستان گرفته تا ثنویان)، موحدانی که عقیده به تجسم صفات خدا دارند (مُجسّمه).

۱-۲. دسته اول شامل این گروه‌ها می‌شود:

۱-۱-۲. بت پرستان.

۲-۱-۲. جماعتی از ترکان دور دست که نه دین دارند

و نه شریعت (به دنباله مقاله بنگرید).

۳-۱-۲. آتش پرستان.

۴-۱-۲. ستاره پرستان.

۵-۱-۲. آفتاب پرستان.

۶-۱-۲. پرستندگان «نور مطلق، شامل همه نورهای

جهان» که با این همه اهل ثنویت هستند.

گفتنی است که همه این «قبایل» با یک همدلی آشکار توسط غزالی مورد بحث قرار گرفته‌اند. هر چند همه آنها به خاطر «ظلمت حس» محجوب تلقی می‌شوند، ولی هیچ یک از آنان «محجوب در تاریکی محض» مانند «طبقه فروپایگان» نیستند. چیزی که آنان را از این طبقه ممتاز می‌کند این است که «هیچ یک از آنان به کلی ناتوان از ارتقاء خود مرکزیت تأله^{۵۹} و گرایش به علم ربّانی نیستند». در واقع آنان نقش نوعی

۵۸. مشکاة، صص ۸۷ و ۸۹.

۵۹. همانجا، ص ۸۷. در *Die Nische* الشاذلی این گفتار غزالی را به کلی بد می‌فهمد. غزالی خود در المقصد (ویرایش شهادی، ص ۶۵، سطر ۲-۴) تأله را به عنوان یک رفتار عالی دینی تعریف می‌کند، آنجا که قلب و ذهن انسان در خدا تحلیل می‌رود، به گونه‌ای که او «چیز دیگری را نه می‌بیند و نه بدان روی می‌آورد». بنگرید به ابوطالب مکی، قوت القلوب، قاهره ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م، ج ۲، ص ۱۴۲. او درباره دوستان خدا می‌گوید: «تألّهوا الله و لم یکن فی

«وحشی بزرگوار» را بازی می‌کنند. نکته این است که «حجاب نور» آنان - در برابر «حجاب ظلمت حسّ» - کلیّه به «صفات و انوار» باری تعلّق دارد. برخلاف برداشت آقای گیردندر^{۶۰} این حتّی در مورد «بت پرستی» محض (۱-۲) نیز مصداق می‌یابد. حجاب نورشان همان شکوه و زیبایی است. چون بت پرستان عقیده دارند که پروردگارشان تواناتر و عزیزتر از هر چیز است و بدین ترتیب آنها زیباترین صفات را از میان گرائب‌ها ترین مواد برمی‌کشند و آن را چون ارباب انواع می‌پرستند.

دو دسته در رده انوار مخصوصاً مساعد جای می‌گیرند: ترکان دور دست که بدون دیانت یا شریعت هستند (۲-۱-۲) و ایرانیان: ثنوی (۲-۱-۶). دسته اوّل به ویژه در خور توجه هستند.^{۶۱} چون چندان شناخته شده نیستند و ملل و نحل نگاران مسلمان از آنان نوعاً به عنوان «حلولی» و «مجسمه» یاد کرده‌اند و یا شاید طبق پیشنهاد هلموت ریتز Helmut Ritter شبه مانوی [مانوی نمایان ابوشکور سالمی نیمه قرن پنجم هجری] باشند. چون آنان شبیه مانویانی بودند که گفته شده به خود در برابر اشخاص، درختان و اسبان زیبا و خوش نما سجده و می‌کرده‌اند. نکته اینکه متن کتاب ما عملاً آنان را از حلول گناه بری می‌دارد. در مشکاة الانوار به صراحت می‌گوید: «آنها در دارا بودن نور به مراتب از بت پرستان شایسته ترند. چون آنان زیبایی مطلق را می‌پرستند نه شخص

صدور هم غیره» که به خوبی می‌تواند مأخذ غزالی در کاربرد تأله در اینجا باشد. این واژه، به هر حال، به نظر می‌رسد بر نمونه یونانی آن ساخته شده باشد (مقایسه کنید با apotheosis) و به کرات در نوشته‌های ملهم از نوافلاطونگرایی یافت می‌شود (مقایسه کنید با J.A.O.S., ۱۰۷، ۱۹۸۷ م، ص ۴۸۲. همچنین پانوشته‌های ۱۶۸-۱۷۰).
 ۶۰. The Niche، ص ۱۶۴ (احتمالاً مبنی بر متن اشتباه مشکاة ب ۴۲ است. برای متن صحیح بنگرید مشکاة، ص ۸۷).

61. *Das meer der seele: Mensch, Welt und gott in den geschichten, des Fariduddin Attar*, Leiden, Brill, 1955, s.453.

خاصی را و نور و زیبایی را منحصر به چیزی نمی دانند». در متن همچنین اشاره می کند که آنان از بت پرستان برترند چون زیبایی ای که آنان می پرستند از طبیعت به دست می آید و ساخته انسان نیست. همه این مسائل به نظر من، می تواند با مراجعه به آثار نوافلاطونی اسماعیلیه خراسان، به ویژه ابویعقوب سجستانی و ابوهیثم گرگانی، گره گشایی شود. این دو در نوشته های فارسی خود در قرن پنجم نظریه خاصی دائر بر اینکه «زیبایی طبیعت روحانی است»^{۶۲} داشته اند. لازم به یادآوری است که نزدیک به همان زمان هجویری جلابی در کتاب فارسی خود [یعنی کشف المحجوب] صوفیانه ولی بسیار سراسر است و پیرو شرع چنین نظریه ای را به عنوان کجروی محکوم کرده است.^{۶۳}

در مورد ثنویان (۶-۱-۲)، آنان نیز دو شادوش «ترکان دوردست» از امتیاز دسترسی به مفهوم یک وجود "مطلق" برخوردارند. آنان در نوع خود به هر حال پیشرفته ترند. چون ظاهراً آنان یک پروردگار را که در نورانیتش همتا ندارد، می پرستند. و آنان را از خورشید پرستان (۵-۱-۲) ممتاز می کنند. آنان به روشنی عقایدی شبیه به آنچه که خود غزالی در فصل نخست مشکاة آورده، دارا می باشند. ثنویت آنان دست کم به ظاهر محکوم نمی شود. برعکس کتاب به سادگی می گوید که: آنان در واقع با پذیرش «بدی» در جهان آن را خارج از تنزیه پروردگارشان ملاحظه می کنند

۶۲. ابویعقوب سجستانی، کشف المحجوب، ویرایش هانری کربن، ج ۱، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۵۸ ش، صص ۴۹-۵۱. همچنین:

Commentaire de la qasida ismailienne d' Abu'l-Haitham Jorjānī, ed. H. Corbin and Moh. Mo'in, Biblitheque Iranienne, vol. 6, Tehran/Paris, 1334/1955, French intro 38 ff.

متن فارسی ص ۵۸.

۶۳. علی بن عثمان الجلابی الهجویری، کشف المحجوب، ویرایش و. ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶ م، صص ۳۳۷. ر. نیکلسن، *The Kashf*، لیدن/لندن، ۱۹۱۱ م، ص ۲۶۰.

و این نباید (مثل معتزله!) به خدا نسبت داده شود. پس آنان یک کشمکش بین خدا و تاریکی برقرار می‌کنند و علت فاعلی جهان را به روشنایی و تاریکی منسوب می‌کنند که گاهی یکی را یزدان و دیگری را اهرمن نامند.^{۶۴}

در میان «ترکان» و «ایرانیان» سه دسته دیگر قرار دارند که عبارتند از آتش‌پرستان (۲-۱-۳)، ستاره‌پرستان (۲-۱-۴) و خورشیدپرستان (۲-۱-۵). آنان شاید بتوانند راه‌گذر منطقی از خداوندان زمینی به خدایان آسمانی را بیابند. معیار البته خاطره - نه عین موضوع - «صعود حضرت ابراهیم» از ستاره‌پرستی به مرحله بالاتر اعتقاد به «پروردگاران» آسمانی و از آنجا ایمان به یکتاپرستی محض است (سوره ۶: ۷۶). این موضوعی است که در اندیشه غزالی اهمیت محوری دارد که نه فقط در فصل دوم و بخش حجاب‌های مشکاة^{۶۵} (ر.ک: به زیر) و بلکه در احیاء و کیمیای سعادت^{۶۶} آن را بازگو می‌کند. جای شگفتی نیست که متکلم حنبلی، ابن‌الجوزی، (م ۵۹۷ق) از باطن‌گرایی غزالی در این نوع تفسیر از قرآن رنجیده باشد. ولی شگفت اینجاست که او نه به نقل از مشکاة، بلکه به نقل از احیاء این مطلب را بگوید.^{۶۷} خیلی پیش از غزالی باطنی‌گرای بزرگ خراسان، محمد بن احمد نسفی (م ۳۳۱ق)، استاد ابویعقوب سجستانی، توسط هم‌کیش معتدلش داعی ابوحاتم رازی به خاطر پذیرش همین مطلب یعنی «صعود روحانی حضرت ابراهیم به ماوراء حدود»، مورد انتقاد قرار گرفته بود.^{۶۸}

۶۴. مشکاة، ص ۸۹، مقایسه کنید با پانوش ۱۸۵.

۶۵. مشکاة، ص ۶۷.

۶۶. احیاء، ج ۳، ص ۳۴۶ و کیمیای سعادت، ص ۴۹.

۶۷. تلیس ابلیس، بیروت، دارالوعی العربی، بی تاریخ، ص ۱۸۶. لازارس یافه در *Studies*,

p.332 به نظر می‌رسد که به همین گفتار غزالی ارجاع داده باشد.

۲-۲. با این دسته (یعنی آنهایی که از ظلمت خیال محجوب اند) ما به جهان پیام آوری توحیدی برمی گردیم. هر چند این دسته انتظار می رفت که وراء حجاب حس باشند، ولی مبنا در اینجا از چشمگیرترین تصور اهل تجسیم یعنی از یک «وجود» نشسته بر عرش خدا آغاز می شود. این تقابل قابل توجهی است که ما مصادیق آن را قبلاً در عقاید ثنویان دیدیم، در اینجا سه مرتبه به طور بسیار مختصر ذکر شده اند. آنها یک نظم پیشرفته از نفاست را البته در محدوده "حجاب خیال" بیان می کنند.

۲-۲-۱. اهل تجسیم (نمونه ای داده نشده است).

۲-۲-۲. کرامیه همه انواعشان.^{۶۹}

۲-۲-۳. آنهایی که همه صفات «جسمانی» را انکار

کرده اند (شاید کرامیه معتدل).

۲-۳. در حالی که دسته های مذکور فوق همچنان درگیر «خیال» و ناتوان از رخنه در جهان معقولات حتی در سطح ابتدایی آند، دسته سوم از حد و مرز فارغ است. آنها به هر حال «محجوب از ظلمت قیاسات نادرست» اند؛ چون آنان خدایگانی را می پرستند که شنوا، بینا، متکلم، دانا، توانا، خواهان و همیشه زنده است. آنها این صفات مشهور را «طبق آنچه که وفق صفات خودشان است» فهمیده اند. چنین برمی آید که منظور غزالی از آنان اهل کلام باشد. او به سه نظریه معروف آنان به اختصار اشاره می کند. البته آنان

zur Islamischen Gnosis, Wiesbaden, Franz Stiner, 1978, SS.70 and 225.

۶۹. مقایسه کنید با شهرستانی *Livre des religions et des sects* ترجمه با مقدمه و حواشی

Daniel Gimarch یونسکو، ۱۹۸۶ م، صص ۵۳ و ۳۶۱-۳۶۴.

در متن کتاب این چنین مشخص نشده‌اند ولی پیداست که صاحبان این نظریه به ترتیب حنبلی‌ها،^{۷۰} اشعریان، و معتزله هستند.

۱-۲-۳. برخی گفته‌اند «کلام خدا صوت و حرف است و مانند گفتار ما».^{۷۱}

۲-۳-۲. بعضی دیگر پیش‌تر رفته و این را انکار کرده گفته‌اند که کلام خدا مثل حدیث نفس است، حرف و صوت نیست.^{۷۲}

۲-۳-۳. برخی دیگر چنان ناتوان از درک صفات الهی‌اند که به دام «تشبیه معنوی» افتاده‌اند با اینکه منکر صفات در بیان بوده‌اند. اینان معتقدند که «اراده» الهی مثل اراده ما حادث است و مقصودی را طلب می‌کند.^{۷۳}

چنان چه غزالی از جهت اعتقاد شخصی اشعری برآورد شود، البته مطالب بالا نسبت به اعتبار متن مشکاة پرسش برمی‌انگیزد. در اینجا نه فقط اشعریان دست‌کم به تلویح یک درجه زیر معتزله قرار گرفته‌اند (چون

۷۰. همانجا، ص ۳۴۹. گردنر (*Der Islam*، ۱۹۴۱ م، ص ۱۲) فکر می‌کند که این اشاره به احمد بن حنبل و حنبلیان است. این ناممکن نیست، ولی حنبلیان خیلی احتمال دارد که در نوع بعدی (۲-۳-۱) گنجانده شده باشند.

۷۱. با فرض اینکه «کلام» غیر مخلوق انگاشته شود و این موضع حنبلی‌هاست. مقایسه شود با شهرستانی، *Livre*، ص ۳۲۱ و پانوش ۳۹.

۷۲. موضع اشعریان، مقایسه کنید با شهرستانی، *Livre*، ص ۲۶۷ پانوش ۱۴ و ۳۲۱.

۷۳. مشکاة، ص ۹۰. من «بعضهم» را پس از «و کذا لک» جای می‌دهم؛ چون این پیداست که یک نظریه سوم است. غزالی در الاقتصاد فی الاعتقاد (آنکارا، نور مطبعه سی، ۱۹۶۲ م، ص ۱۰۳) آن را به عنوان معتزله معرفی می‌کند. جهان حادث است لإرادة حادثة حدث له لا فی محل. این نظریه را می‌شود اختصاصاً به حبابی منسوب کرد (مقایسه کنید با شهرستانی، *Livre*، ص ۲۶۵ پانوش ۲ و ۳ و همانجا ص ۱۲۰ برای تشبیه معتزلیان).

تشبیه آشکار دارند) بلکه در سوی دیگر این برآورد که فلاسفه در رأس آن قرار دارند، ما به «آنهايي که محجوب با نور محض اند» می‌رسیم. نیاز نیست که بگویم مونتگمری وات این برتری فیلسوفان را با احاله به «جاعل نوافلاطونی» این بخش از متن کتاب توضیح می‌دهد. استدلالش این است که غزالی در المنفذ انتقاد سابق خود را از فلسفه نوافلاطونی در تهاافت تأیید کرده است.^{۷۴} اگر بحث «قواعد العقاید» در احیاء را که اخیراً جرج مقدسی طرح کرده،^{۷۵} بر این اضافه کنیم، احتمال جعل بیشتر می‌شود. غزالی در اینجا دقیقاً همان چهار گروه، از حنبلیان تا فیلسوفان، را برمی‌شمارد و مطلب را چنان عرضه می‌کند که تمایل وی نه فقط به اشعری، بلکه به پیشرفته‌ترین سنت‌گرایان، یعنی احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ق)، آشکار می‌شود. ابن حنبل قهرمان سنت‌گرایی در اسلام است که به خاطر موضع سرسختانه‌اش در برابر «فتح باب تأویل» مورد ستایش قرار گرفته است. حال آنکه اشعریان با تجویز تأویل (درباره صفات خدا) بازکننده این باب به شمار می‌روند. معتزله از این حدّ نیز فراتر رفته و فلاسفه در این زمینه محدودیتی نمی‌بینند.^{۷۶} این هنوز همه داستان نیست. بلافاصله بعد از ابراز همدلی با سرسختی ابن حنبل، غزالی در احیاء خود به طور گسترده دست به «فتح باب تأویل»، نه به سبک متکلمان، بلکه به سبک فلاسفه، می‌زند. او موضع خود را نسبت به این مسئله چنین بیان می‌کند:

درست مابین انحلال همه (متون مقدّس) و جمود حنبلیان یک نقطه دقیق و دشوار وجود دارد که فقط توسط توفیق‌یافتگان از خدا درک می‌شود. آنها اشیاء را از طریق

۷۴. J.R.A.S., ۱۹۴۹ م، ص ۱۷.

۷۵. «غزالی شاگرد شافعی در فقه و کلام» در Ghazali: *La Maison et le Miracle*، ص ۴۹.

۷۶. احیاء، کتاب دوم، ص ۲.

نور الاهی دریافت می‌کنند، نه با شنیدن اقوال. زمانی که اسرار امور آن طور که هست بر آنان آشکار شد، متن اخبار و احادیث را می‌آزمایند. آنگاه گواهی می‌دهند چه چیزی سازگار با ژرف‌بینی‌های نور یقین آنهاست، و سپس چیزهای متفاوت با آن را مورد تأویل قرار می‌دهند.^{۷۷}

این قسمت دوم از گفتار غزالی به نظر من، به کلی مغایر با احساس سنت‌گرایی ویژه سنی‌هاست، بر خلاف قسمت اول که بیرون از چهارچوب فوق ممکن است سازگار به نظر برسد. در واقع این گفته غزالی حتی با صوفیگری فقیهانه‌ای که به غزالی نسبت داده می‌شود، در یک خط نیست. اصرار غزالی بر ضرورت تأویل با تأیید الاهی هر جا که نور یقین با نقل حدیث در تضاد باشد، یک نمونه مزاحم از «لغزش‌های صوفیان» از نظر یک مؤلف اصیل تصوّف مثل ابونصر سراج (م ۳۷۸ ق) است.^{۷۸} به هر صورت این کاملاً با اصل اعتقادی شیعه درباره ضرورت تأویل با تأیید الاهی و مسلماً با برداشت خود غزالی از روح متعالی نبوی (به دنباله همین مقاله بنگرید) وفق دارد. البته تنها تفاوت آشکار بین عقاید شیعه و غزالی این است که غزالی مقام صالح برای تأویل را مشخص نمی‌کند و به قول او بر من آن را به ذهنی‌انگاری برگزار می‌کند، در حالی که شیعه این شایستگی را در شخص امام می‌بیند. به هر حال همین نمونه از «عقاید» غزالی باید برای اثبات این نکته کافی باشد که «اصالت» و «درست‌ایمانی» دو اصطلاح به سادگی همجاگزین (*interchangeable*)

۷۷. همانجا، سطرهای ۲۸-۳۱. مقدسی (همانجا) فقط نخستین بخش این گفتار را ترجمه می‌کند.

۷۸. کتاب اللّع فی التصوّف، ویرایش ر. نیکلسن، لندن، لوزاک، ۱۹۶۳ م، متن عربی ص ۴۳۰.
Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, Brill, 1970, p.162.

برای غزالی نیستند. در نتیجه جایی برای «جعل فصل حجاب‌ها» به علت ناسازگاری آن با «درست ایمانی» مفروض غزالی باقی نمی‌ماند.

۳. قسم سوم آنهایی هستند که به وسیله نور محض محجوب شده‌اند که باز بر سه دسته تقسیم می‌شوند. این شامل قسم چهارمی به نام «واصلان» می‌شود؛ ولی اینان دیگر محجوب خوانده نمی‌شوند حتی به وسیله نور محض. اینان در جایگاهی در مرز آخر خط - شبیه جایگاه موحدان در میان بی‌خدایان (۱-۳) یا ثنویان در میان مشرکان (۶-۱-۲) - قرار دارند. درباره معنای معنای «نور محض»، حد آن در این بخش از کتاب روشن نیست. زمینه بحث و گفتارهای مهم «فصل اول» درباره برتری مطلق عقل بر حس و بالنتهاйте «حجاب عقل» کمتر شکی باقی می‌گذارد که ما اینک در میان «ارشاد شدگان» یا «محجوبان به وسیله عقل محض» هستیم؛ نه در میان محجوبان به وسیله تاریکی قیاسات و استدلال غلط.

۳-۱. دسته اول،... از معنای حقیقی صفات آگاهند و می‌دانند که نطق، اراده، قدرت، علم و امثال آنها نمی‌توانند درباره صفات باری به کار برده شوند آن طور که درباره انسان به کار برده می‌شوند. با [این همه] آنها خدای را در رابطه با خلق وصف می‌کنند، همان طور که حضرت موسی در پاسخ سؤال فرعون نمود. و چیست پروردگار جهان؟ (سوره ۲۳: ۲۶). بنابراین آنها می‌گویند پروردگار از معنای این صفات فراتر می‌رود، و برانگیزنده و پردازنده افلاک است.^{۷۹}

بنا به گفته مونتگمری وات این بی میلی به وصف یا تعریف پروردگار با صفات «همان چیزی است که ما باید از یک نویسنده متأثر از مکتب ابن سینا انتظار داشته باشیم، برای آنکه برای فلسفه گرایان این عادی بود که اشعریان را متهم به تشبیه کنند».^{۸۰} باید به خاطر داشته باشیم برخی از معتزلیان نخستین بیشتر از هر چیز معروف به ردّ هر نوع قیاس در مقام صفات الهی بوده اند^{۸۱} و پرحرارت ترین مخالفان این گونه «استدلال قیاسی» اسماعیلیان بوده اند.^{۸۲}

به هر حال فلسفه گرایان مخالف تشبیه باید در جایگاهی بین معتزله و فلاسفه نشانده شوند، و اگر ما الکندی را به جای ابن سینا بگذاریم دسته اول بهتر شناخته می شوند. بخش موجود از کتاب «فلسفه نخستین» الکندی با اشاره به خدایان به عنوان «محرك» و «فاعل یگانه» پایان می یابد، «حق یگانه ای که بالاتر از صفاتی است که ملحدان به او منسوب می کنند».^{۸۳} البته

۸۰. J.R.A.S., ۱۹۴۹، ص ۷.

۸۱. مشخصاً عباد بن سلمان (یا سلیمان). مقایسه کنید با:

Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology" in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by G.E.von Grunebaum, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970, p.43.

۸۲. این امر مثلاً از طنزی که علیه همه متکلمان صفتگرا در فصل اول کشف المحجوب سجستانی به کار رفته آشکار می شود. مقایسه کنید با:

Sejestānī: *Kashf* ed. H. Corbin, pp.2, 10-12 & 6, 15-18.

همچنین مقایسه کنید با:

Shahrastānī, *Livre*, p.555 and below, n.98.

۸۳. کتاب الکندی الی المعتصم بالله فی فلسفه الاولی، ویرایش احمد فؤاد الاحوانی، قاهره، ۱۹۴۸ م، ص ۱۴۲.

AL-Kindī's Metaphysics: A Translation... by Alfred L.Ivry, Albany, Sunyp, 1974, p.114.

درباره روابط الکندی با معتزله بنگرید همین جا، ص ۲۶. مقایسه کنید با

در قرآن [در مکالمه] حضرت موسی و فرعون، نسبت فاعل و برانگیزنده آسمان‌ها و زمین برای فرعون به کار نمی‌رود بلکه «پروردگار عالم» می‌رود (سوره ۲۶ آیه ۲۴).^{*} این «پاسخ قرآنی به فرعون» در فصل دوم مشکاة آنجا که غزالی باز آن را به عنوان تعریف غیر مستقیم از خدا از طریق افعالش، و با پرهیز از اشاره به ماهیت پروردگار تفسیر می‌کند، آمده است. در عین حال، اشاره می‌کند که دو نمونه پیامبرانه دیگر وجود دارند: پاسخ حضرت رسول به اعراب بدوی (سوره اخلاص ۱۱۲: ۴-۱) و مرحله آخر صعود حضرت ابراهیم آنجا که چهره به سوی خدای کردگار می‌نماید (سوره ۶ آیه ۷۹). این مطلب ذیلاً در توضیح مرحله «واصلان» روشن خواهد شد.

دسته دوم از این قسم، تشخیص خود را مبنی بر اینکه ستارگان پروردگار عالم نیستند چنان عرضه می‌کنند که گویی نخستین گام در «صعود ابراهیمی» همین باشد. آنها می‌فهمند که نتیجه‌گیری دسته اول ناپخته بود. چون افلاک کروی هر یک به فرمان تعدادی فاعل فردی در جهات متفاوت در حرکتند، پس آنها نتیجه می‌گیرند که باید سپهر شامل کائنات باشد که مُحَرِّک یگانه‌اش را بتوان پروردگار عالم خواند.

دسته دوم از آنها را دیگر پیشرفته‌ترند، با این حساب که برایشان روشن است که کثرت در کار آسمان‌هاست و مُحَرِّک هر آسمان به ویژه موجود دیگری است که فرشته خوانده می‌شود، و آنها هم بسیارند. نسبت آنها با انوار

Jean Jolivet, *L'intellect Selon Kindi*, Leiden, Brill, 1971, pp.108-109.

* نویسنده محترم مقاله مطلب را به گونه‌ای نوشته‌اند که نسبت ربّ العالمین به فرعون از زبان حضرت موسی داده می‌شود، ولی ترجمه آیات ۲۴، ۲۳ سوره الشعراء چنین است: «فرعون گفت: و چیست پروردگار جهان؟ [موسی] گفت: پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آنهاست اگر بر باور یقین‌اید». م

الاهی همان نسبت ستارگان است. پس بر آنها روشن است که این آسمان‌ها همه ضمن فلک دیگری قرار دارند. با حرکت آن همه چیز به حرکت در می‌آید و تغییر شب و روز پدید می‌شود، پس پروردگار است که برانگیزنده جوهر نهایی جمیع افلاک می‌باشد آنجا که کثرت در بارگاهش راه ندارد.^{۸۴}

وصف بالا از دسته دوم که یادآور گفتار معروف از کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه ارسطو (الف ۱۰۷۳ - ب ۱۰۷۴) درباره عوالم فلکی و فاعل غیر متفعل نهایی است، بی‌شک در ارتباط با جهان‌بینی مشائیان از فلاسفه اسلامی به کار رفته است. به هر صورت، آن یک بیان بسیار ساده شده است و خود غزالی در مقاصد الفلاسفة و تهافت^{۸۵} وصف دقیق‌تری از آن به دست می‌دهد. دسته دوم به ویژه به نظر می‌رسد که عناصر فلسفه نوافلاطونی را که غزالی در تهافت از آن انتقاد کرده، نادیده گرفته است. در تهافت این سخن نوافلاطونی که «از یک، یک صادر می‌شود» به عنوان «تاریکی به روی تاریکی» یاد شده است.^{۸۶} برای ابن سینا صادر اوّل یا معلول نخستین یعنی عقل اوّل علت نهایی حرکت کیهان است؛ و علت نزدیک آن اقصی کالبد بیرونی (Outer most body) قطعاً پروردگار نیست بلکه نفس آنهاست.^{۸۷} به هر حال باید گفته شود که فکر آنکه «برانگیزنده»

۸۴. مشکاة، ص ۶۸، سطر ۱۰-۱۷.

۸۵. مقاصد الفلاسفة، ویرایش سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، چاپ دوم، ۱۹۶۰ م/ ۱۳۷۹ ق، ص ۲۸۰ به بعد. تهافت الفلاسفة، قاهره، المطبعة الخیریة، ۱۳۱۹ ق، صص ۲۸ و ۵۷-۶۰.

Simon van den Bergh, *Averröse Tahāfut al-Tahāfut*, E.J.W. Gibb Memorial

Trust, 1954, Reprinted as one vol. London, 1978, pp. 107-116 and 285-300.

۸۶. تهافت، ص ۲۹، ۱۲؛ van den Bergh ص ۱۱۶.

۸۷. برای جستارهای مربوط در این زمینه بنگرید:

A.M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de

باید همان پروردگار باشد، ارتباط با این واقعیت دارد که «محیط همه شامل» معمولاً به عنوان «عرش» مشخص می شده است. یک صوفی خوش بین به غزالی یعنی علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶ق) بعداً ابن سینا را متهم به خلط عرش با «محرک مطلق» نمود.

در خور توجه است که کشف لزوم منطقی یک علت نزدیک به غیر از «پروردگار» برای اینکه ذات باری مستقیماً درگیر گردش امور نشود، نشان از تشکیل «جریانی» از صنف سوم دارد. همان گونه که در زیر نشان داده خواهد شد، این دسته در واقع نماینده آن عامل نوافلاطونی ای هستند که گذشتگان آنها را از قلم انداخته بودند. با تشخیص آنکه «پروردگار» دسته دوم، هر چند به لطف خصیصه «محیط همه شامل»، از کثرت منزّه شده هنوز مستقیماً حرکت مادی دارد. از این رو نتیجه می گیرند که آن بایست یک فرشته برتر از فرشتگان «برانگیزنده حرکت» سابق الذکر باشد. به عبارت دیگر به نظر می رسد که آنان گام دوم صعود ابراهیمی را باز انجام داده اند.

۳-۳. صنف سوم بیشتر از دسته های مذکور در فوق هستند و می گویند مباشرت در برانگیختن اجسام به وسیله بندهای از بندگانش به نام فرشته مستلزم خدمت به پروردگار عالم و پرستش و اطاعت از او است. رابطه این فرشته به انوار الاهی محض، رابطه ماه به پرتو مادی و محسوس است. پس گمان بردند که پروردگار مورد اطاعت (مطاع) است به جهت [انجام اطاعت] از این برانگیزنده، حال آنکه خدای

(حركة الكل) p.67 and (الجرم الأقصى) p.41, Brower, 1938,

مقایسه کنید با بحث حرکت فلکی در النجاة (ویرایش دانش پژوه، تهران، دانشگاه، ۱۳۶۴ ش، صص ۲۴-۵۲ و الإشارات (ed. J. Forget) صص ۱۳۶، ۱۶۰، ۱۶۷، ۲۱۰؛ همچنین: A.M. Goichon, *Directires*, pp.347; 402 ff; 507 ff.

متعال برانگیزنده هر چیزی از طریق «امر» است، نه از طریق «مباشرت». نسبت به فهم* این امر و ماهیت آن مباشرت، پیچیدگی‌هایی وجود دارد که در خور درک اکثر مردم نیست و این کتاب بیان آن را بر نمی‌تابد.^{۸۸}

طبق این نظر پیشرفته می‌بینیم که دو محرک فلکی وجود دارند: فرشته قمری و «پروردگار عالم» که احتمالاً نقش «خورشید» به عهده دارد، هر چند این هویت خورشیدی فقط به وسیله دریابندگانش به زبان آورده می‌شود (ر.ک: به ۳-۴). این وجود خورشیدی جهان را فقط از طریق مُطاع بودنش یعنی به طور مستقیم از طریق «امر» خود به حرکت می‌آورد (اصطلاح نفوذ امرِ مُطاع، ر.ک: ۳-۴). در حالی که آن عملاً اجسام فلکی را از طریق انجام پرستش یا اطاعت به چرخش درمی‌آورد، فرشته‌ایست که نقش «قمر» را دارد. حرکت فلکی به عنوان یک عمل عقلانی پرستش یا اطاعت به امر خدا خود موضوع یک تفسیر فلسفی از قرآن است که منشاء آن را می‌توان در نوشته‌های الکندی سراغ کرد.^{۸۹} ابن سینا نیز اشاره به چند نوع عبادت: ملکوتی و فلکی به عنوان علت حرکت فلکی می‌نماید، هر چند او بیشتر از «خواست» یا «عشق» برای تکامل سخن می‌گوید.^{۹۰} در این چارچوب، من استنباط می‌کنم که فرشته‌ای که نقش قمر را دارد به جای

* در بعضی نسخه‌ها تقسیم به جای تفهیم آمده، ولی ما آن را در اینجا تفهیم خوانده‌ایم.

۸۸. علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، ویرایش مایل هروی، تهران، ادیب، ۱۳۶۶ ش، ص ۹۲. (مقایسه کنید همانجا، ص ۳۳۰)

H.Cordt, *Die sitzungen des 'Alā ad-dawla as-Simnānī*, Zurich, Iuris-Verlag, 1977, S.77.

89. Richard Walzer, *Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Cassirer, 2nd Impr, 1963, pp.192-199.

۹۰. النجاة، ویرایش دانش‌پژوه، صص ۶۲۶-۶۳۶ به ویژه «عبادت» فلکی. فکر طلب نفس یا عشق البتّه موضوع رساله فی ماهیة العشق (ویرایش آتش، استامبول، ابراهیم هُزُر، ۱۹۵۳ م).

نفس (Psyche) مفهوم نوافلاطونی روح جهانی، قرار دارد، و پروردگار (Lord) نتیجتاً همان Nous یا عقل کلی است. این لزوماً با استنباط گیردند دائر بر اینکه جایگاه مرموز «مطاع» یا «نائب» بایست همان چیزی بوده باشد که در قرآن کریم «روح» خوانده شده،^{۹۱} ناسازگار نیست؛ مخصوصاً که غزالی [در مشکاة] عقل و روح را مرتب به جای هم به کار برده است (ر.ک: پانویشت). به هر حال از نشناختن تمایز نظریه مورد بحث با پیام نهایی مشکاة سردرگمی بسیاری به جای مانده است که الشاذلی به درستی بدانها اشاره کرده است. با این همه مساعی او در تطبیق «دسته سوم» با «فلسفه یونان» روشن نمی‌کند چرا این فلسفه چنان جایگاه رفیعی دارد و در متن کتاب همچون پیشرفته‌ترین جهان‌بینی برآورد شده است. مضافاً الشاذلی حق مطلب را نسبت به ماهیت ویژه دسته سوم یا «واصلان» ادا نمی‌کند.^{۹۲} به نظر درست می‌آید که نخست ماهیت و هویت دقیق دسته سوم را در میان «محبوبان با نور محض» روشن کنیم. غزالی از این دسته چه کسانی را منظور کرده است؟

۹۱. The Niche, pp.32-45 استدلال آقای گیردند بر اینکه این المطاع به همان امین وحی اسرارآمیز دلالت دارد که در سوره ۲۱:۸۱ مطاع نامیده شده، به نظر قدری مشکوک می‌رسد. کاربرد این واژه به خودی خود اقتضای تعیین هویت با هیچ عامل یا نائب انسانی یا فرشته‌ای را ندارد، ولی به طور اطلاق می‌تواند علت نهایی عمل انگاشته شود یا به سادگی صفتی برای توصیف «پروردگار» دسته سوم دانسته شود؛ درست همان طور که الامر با وصف مطاع در متن «بخش حجاب‌ها» (مشکاة، صص ۱۵ و ۸۶) مشخص شده است. اگر هم مطاع در ربط با یک شخص فهمیده شود، باز می‌تواند با فرشته جبرائیل یا پیامبر اسلام تطبیق شود همان گونه که آقای گیردند به درستی خاطر نشان کرده است.

(R.C.Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York, Schocken Paper ed. 1969, p.137, and Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill University of North Carolina Press, 1978, p.223)

همچنین به پانویشت‌های ۱۰۸-۱۱۵، ۱۲۰-۱۲۴، ۱۳۸-۱۴۱، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۷۱.

۹۲. الشاذلی، *Die Nische* مقدمه، ص ۳۰ به بعد.

با مقایسه با بافت کتاب المنقذ، کار دیگر غزالی، کلید پاسخ این مسئله را به سادگی درمی یابیم. همان طور که می دانید غزالی در این کتاب خود را به بازآزمایی نظریات چهار گروه مشخص محدود می کند: «جویندگان حقیقت» که از آنها نخست چنین نام می برد: (۱) متکلمان (۲) باطنیان (۳) فلاسفه (۴) صوفیه. در عین حال غزالی به تلویح می گوید که نمی خواهد چهار گروه را به ترتیب مورد بحث قرار دهد، بلکه طبق آنچه که خود در مطالعه علم کلام، طریق فلسفه، تعلیم باطنیه و طریق صوفیه به دست آورده، از آنها بحث می کند. پس، در واقع اسماعیلیه جایگاه سوم را بعد از فلاسفه اشغال می کند.^{۹۳}

در خور توجه است که همین چهار گروه مشخص از «جویندگان حقیقت» به همین ترتیب - با نام اسماعیلیان به جای اسماعیلیه - در آخر یک کتاب صرفاً فلسفی به زبان فارسی منسوب به هم ولایتی معاصر غزالی، شاعر و ریاضی دان معروف عمر خیام یافت می شود.^{۹۴} نکته ای که به درد مقصود ما در اینجا می خورد، اقتباس احتمالی غزالی از خیام که ژرف فان اس آن را مفروض گرفته^{۹۵} نیست. بلکه این واقعیت ساده است

۹۳. المنقذ، چاپ فرید جبر ۶۷/۱۵. موننگمری وات... *The Faith*، ص ۲۶ به بعد. جای شگفتی است که ژرف فان اس گویی چنین فرض کرده است که صدور اول از چهار «دسته ها» با ترتیبی که غزالی عملاً پیروی کرده، یکی است ("Quelques remarques" ص ۶۵).

۹۴. برای متن فارسی رساله منسوب به خیام مثلاً بنگرید به چاپ گراوری رباعیات عمر خیام، مسکو، Akad Nauk، ۱۹۶۲ م/ ۱۹۶۱ م. بخش فارسی و عربی صص ۱۰۸-۱۱۵. برای ترجمه انگلیسی جستار مربوط بنگرید مثلاً به سید حسن نصر *An Introduction To Islamic Cosmological Doctrine* لندن، ۱۹۷۸ م، ص ۲۰. برای مطالعه درباره غزالی در پرتو الگوهای ادبی بنگرید به:

Lazarus-Yafeh, *Studies*, p.36 و J.van Ess, "Quelque remarques..." pp.64-68.

۹۵. فان اس، همانجا، ص ۶۶. فریتز مایر در (160, 1953, 52, *W.Z.KM*) فرض می کند که یک «ارتباط ادبی» بین محتوای دو متن وجود دارد، ولی مطلب را نمی پرورد. من شک دارم که

که غزالی ظاهراً این «نوشته» را - از هر که باشد - آن قدر مهم انگاشته که آن را سرمشق بیان سرگذشت خود کرده است. دقیقاً از آنجا که بافت المنقذ کلیشه‌ای است، به عبارت دیگر یک نمونه دلخواه از «کند و کاو» است. پس جای شگفتی نیست که همین بافت در منطق معرفة الأديان فصل آخر مشکاة به کار رفته باشد.

اینک می‌بینیم که متکلمان و فلاسفه قبلاً مورد بحث قرار گرفته‌اند (ر.ک: ۲-۳ و ۲-۳ با ۳-۱)، صوفیه به خصوص «واصلان» باید بعداً بحث شوند (ر.ک: ۳-۴). نتیجه آنکه دسته سوم باید نمایندگان اسماعیلیه همچون حلقه گمشده‌ای بین فلاسفه و صوفیان باشند. این امر لا اقل از نظر ترتیب مطالب بدیهی به نظر می‌رسد.

همین استنتاج را می‌شود از محتویات کتاب نمود. من در اینجا تفسیر نسفی از سوره ۶ آیه ۷ قرآن را یادآور می‌شوم (ر.ک: پانوش شماره ۶۸) که خوشید و ماه ابراهیم را به عنوان سابق و تالی یا عقل و نفس یعنی به ترتیب دو «حدود عالی» تفسیر نموده است. این دو «حدود» قرن چهارم هجری به نام سلسله مراتب روحانی اسماعیلی شناخته می‌شده‌اند.^{۹۶}

غزالی این فکر را از خیام گرفته باشد، به دو دلیل: الف) حتی اگر رساله فارسی نه به طور مسلم از خیام باشد و پیش از ۴۹۴ (یعنی پیش از المنقذ نوشته شده باشد) مطالب مربوط به «چهارگروه» هنوز ممکن است که بعداً بدان ملحق شده باشد. چون این مطالب در قسمت پایانی رساله آورده شده (رسائل، صص ۱۱ به بعد) و ارتباطی به بقیه مطالب رساله ندارد. ب) داستان دیدار غزالی از خیام به منظور بحث درباره ستاره‌شناسی که آقای فان اس بدان اشاره می‌کند، حتی این معنی را تلویح نمی‌کند که غزالی احتمالاً پذیرای تعلیم خیام بوده است، بلکه خلاف آن را بیشتر می‌رساند (مقایسه کنید با شمس الدین شهرزوری، نزّه الارواح، ویرایش خورشید احمد، حیدر آباد، عثمانیه ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م، ج ۲، ص ۴۹ به بعد؛ خلاصه شده در تاریخ ادبیات فارسی نوشته ادوارد براون متن انگلیسی، ج ۲، ص ۲۵۱. مقایسه کنید با پانوش ۱۴۲).

غزالی البتّه با این اصطلاحات آن طور که از کتاب فضائح الباطنیّة وی برمی آید آشنا بوده است. این کتاب در سال ۴۸۷ هجری در حمایت از خلیفه عباسی المستظهر بالله نوشته شده بود و به نام رسالة المستظهری نیز شناخته می شده است. غزالی در این کتاب می کوشد ثابت کند که مفاهیم باطنی عقل و نفس همان دو خدای جاویدان ثنویان است. بنا بر این آفرینشی بدون آفریننده به شمار می روند. به تعبیر غزالی «وجود دو گانه» آنها از جهت زمان فاقد خالق است، مگر آنکه یکی علت وجود دیگری باشد، و «سابق جهان را از طریق تالی - نه از خود - به وجود آورده باشد».^{۹۷}

دشوار نیست بینیم که همین نقد کلامی به آسانی می تواند به «دسته سوم محجوبان از نور محض» در کتاب مشکاة ناظر شود. چون همان طور که باطنیان در رسالة المستظهری به نظر نمی رسند که خالق را «سابق» یا عقل بشناسند، همین طور «دسته سوم» مشکاة به نظر نمی رسند که پروردگاری را «ورای یک مُطاع» یا «ورای خورشید» بشناسند؛ و خالق درست مثل «سابق» فقط از طریق «تالی» مندرج در المستظهری خلقت می نماید. پس «مُطاع» در مشکاة نیاز به فرشته (قمری) دارد که حرکت را عملاً به انجام آورد. در واقع دسته سوم مشکاة برای بحث ضدّ باطنی غزالی هدف بهتر از نوافلاطونگرایی اسماعیلی عصر فاطمیان فراهم می کرده است. ابویعقوب سجستانی (در قرن چهارم)، حمیدالدین کرمانی

97. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte*, Leiden, Brill 1956, German Part S.44 f.

بخش عربی، ص ۸ به بعد. متن کامل همین مطلب در فضائح الباطنیّة ویرایش عبدالرحمن بدوی، قاهره، قومیّه ۱۹۶۴ م، صص ۳۸، ۹-۱۳. همچنین بنگرید همانجا، ص ۳۹ به بعد. این متن باید با منقولات غزالی در پاسخ یک اسماعیلی علی بن الولید، در کتاب دماغ الباطل و الحنف المناضل، ویرایش مصطفی غالب، بیروت، عزالدین، ۱۹۸۲ م، ج ۱، ص ۱۳۴، سطر ۱۵ به بعد، و صص ۱۴۰، ۱۴۲ مقابله شود.

(م پس ۴۱۱ق) یا ناصر خسرو (م ۴۷۰ق) پیوسته تأکید کرده‌اند که عقل اوّل مثل «المُبدع الأوّل» خود «آفریده ماورای زمان» است. محض اطمینان، عقل طبق گفته آنان اوّلین موجود یا نخستین عنصر مطلق است؛ ولی برخلاف استنباط (احتمالاً عمدی) غزالی، آنها این «سابق» رمزی و ماورایی را از مُبدع متمایز می‌کنند. این مُبدع به تبع منطق کلامی تندگرای آنان نباید با هیچ «صفت» یا نفی ساده آن، حتی با صفت هستی برآورد شود.^{۹۸} به علاوه عقل چنان چه نقش «پروردگار» را در هر مفهومی ایفا کند در عین حال پرستنده اوّل نیز خواهد بود: یعنی اوامر الاهی یا «کلمه الله» که با آن در واقع متحد است، بیرون می‌تراود. بنا بر [رای] سجستانی^{۹۹} آن همان فردی است که نخستین عمل عبادت را با ادای شهادت (لا اله الا الله) در اقصی نقطه مرکزی کیهان انجام می‌دهد.^{۱۰۰}

۹۸. پس از کتاب *Histoire de la philosophie islamique* نوشته هانری کربن، چاپ گیمارد، پاریس، ۱۹۸۶م، صص ۱۲۲-۱۲۸ مطالعات چندی در زمینه الاهیات اسماعیلی به ویژه به وسیله Paul E. Walker و Madelung انجام شده است. بنگرید به:

Paul E. Walker, "An Ismā'īlī Answer to The Problem of worshiping The Unknowable Neoplatonic God" in *American Journal of Arab Studies*, 2, 1974, pp.7-21; Wilferd Madelung, "Aspects of Ismā'īlī Theology : The prophetic Chain and God Beyond being" in *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*,

ویرایش سید حسین نصر، تهران، انجمن فلسفه شاهنشاهی، ۱۹۷۷م، صص ۵۱-۶۵؛ Shigleu Kamada, "The First Being: Intellect (عقل / خِرَد) as the Link Between God's Command and Creation According to Abū Ya'qūb Sijistānī", in *The Memoris of the Institue of Oriental Culture*, London & New York, Routledge, 1989, pp.210-222.

۹۹. کتاب الاختصار، ویرایش م. غالب، ص ۲۶، سطر ۱۷-۱۸ (الواحد المتکثر المتزاید در سطر ۱۷؛ همین طور هست در نسخه خطی متعلق به کتابخانه هانری کربن) کتاب الینایع، ویرایش هانری کربن در *Trilogie ismaelienne* ج ۹، تهران / پاریس، ۱۳۴۰ ش / ۱۹۶۱م، متن عربی، ص ۱۶، سطر ۱۱ تا ۱۴؛ متن فرانسه، ص ۳۴.

۱۰۰. کتاب الینایع، ویرایش هانری کربن، متن عربی، ص ۵۶ به بعد؛ متن فرانسه، ص ۷۶ به بعد.

بنابر این طبق نوافلاطونگرایی (رنگ باختۀ) فکر سبجستانی حرکت کیهانی فقط در سطح «تالی» یا «نفس» به ظهور می‌رسد.^{۱۰۱} حال آنکه کرمانی با پذیرفتن نظام مثانی «عقول عشره» عقل اول را نیز با محرک اول تطبیق می‌کند.^{۱۰۲}

این گونه که ما منظور نهایی غزالی را از «دستۀ سوم کسانی که با نور محض محجوبند» با اسماعیلیۀ تطبیق کردیم، می‌تواند از این جهت مورد سؤال قرار گیرد که کیهان‌شناسی نوافلاطونی به نظر نمی‌رسد که به هدف عمدۀ نوشته‌های غزالی علیه اسماعیلیۀ زمانش یعنی به اقتدار مطلق امام در «اصل تعلیم» هیچ اشاره‌ای داشته باشد.^{۱۰۳} در پاسخ این اشکال دو نکته باید به هر حال در نظر گرفته شود. نخست اینکه اصل «جفت کیهانی» خود به خود اصل اسماعیلی دو اساس جهان دیانت یعنی پیامبری و امامت را تلویح می‌کند. دوم اینکه از این جهت اختلافی بین اسماعیلیۀ فاطمی و دعوت جدید ایرانی در الموت بود. نزد اسماعیلیۀ فاطمی رابطه بین سابق و تالی موازی با رابطه بین پیامبر و وصی (علی بن ابی طالب [ع] «اساس» امامت) است. پس در اینجا جایگاه عقل با پیامبر وفق می‌دهد، در حالی که در دعوت جدید این جایگاه به «امام» به عنوان ظهور حاضر «کلمة الله» داده شده بود.^{۱۰۴}

طبق گفته ناصر خسرو عبادت در هر مرتبه‌ای از مراتب عقلی و دینی به عمل درمی‌آید. بنگرید به شش فصل، ویرایش و. ایوانف، لیدن، بریل، ۱۹۴۹ م، متن فارسی، ص ۲۸؛ متن انگلیسی، ص ۶۶.

۱۰۱. کتاب الینایع، ویرایش هانری کربن، متن عربی، ص ۲۷، سطر ۸-۱۱؛ متن فرانسه، ص ۸۴. همچنین بنگرید به ناصر خسرو، خوان الاخوان، ویرایش علی قویم، تهران، بارانی، ۱۳۳۸ ش، صص ۶۷، سطر ۴-۸، ۷۰ و ۱۸۵.

۱۰۲. راحة العقل، ویرایش کامل حسین و مصطفی حلمی، لیدن، بریل، ۱۹۵۲ م، صص ۸۹-۹۴.

۱۰۳. فضائح الباطنية، ویرایش ع. بدوی، ص ۱۷ مقایسه کنید با بالا، پانویست ۵ و ۶.

۱۰۴. صورت تطبیقی آن توسط هانری کربن در *Trilogie ismaelienne*، ص ۶۰ داده شده است.

نکته جالب اینکه فکر صعود روحانی حضرت ابراهیم از «ستارگان» به «ماه» و به «خورشید» (سوره ۷: ۶) باز به این فضا آورده می‌شود. حالا ما از گفتار خواجه نصیر طوسی در کتاب تصوّرات می‌دانیم که «ستارگان» گویای برخورد حضرت ابراهیم با «داعی» است، «ماه» ملاقات او را با مقام بالاتر «محبت» نشان می‌دهد و «خورشید» نمایشگر به سوی «امام» بزرگ‌ترین ربّ است. طوسی تأکید می‌کند که فقط ستارگان و ماه از «افول کنندگان» به شمار می‌روند.^{۱۰۵} هر چند تصوّرات نشان از سیر و رشد دعوت جدید دارد که غزالی نمی‌توانسته شاهد آن باشد؛ با این همه می‌بایست درباره آن و یا تفسیر مشابه‌اش را از «صعود روحانی حضرت ابراهیم» شنیده باشد و مطمئناً این نوع پرستش امام را به عنوان یک عبادت بی ارزش از آفریدگار ردّ کرده باشد. البته این ممکن است یکی از دلایلی باشد که چرا «واصلان» مشکاة دقیقاً از «مطاع» نیز روی می‌تاباند (نک: دنباله همین مقاله). در عین حال از این استنتاج هم نمی‌توان صرف نظر کرد که اگر «بخش حجاب‌ها» معتبر است، پس غزالی بایست خیلی بیشتر متأثر از برداشت‌های اسماعیلیّه از فلسفه نوافلاطونی و اسلام، یا عقل «عقل و وحی» باشد تا آنچه وی در المستظهری یا المنقذ به ما گفته است.

باری «بخش حجاب‌ها» به هیچ روی تنها دلیل این حدس نیست که غزالی اندیشه باطنی را در واقع بر وفق جهان‌بینی صوفیانه خود به کار گرفته است. از این جهت نوشته جهان‌بینانه غزالی در کتاب فارسی اخیرش کیمیای سعادت به ویژه جالب است. این نوشتار به طور چشمگیری نشان می‌دهد که «حجّت اسلام» آماده بود که «نفوذ ستارگان» را در کتاب

۱۰۵. روضة السليم که عموماً تصوّرات خوانده می‌شود، اثر نصیر الدین طوسی ویرایش و ترجمه وایوانف، لیدن، بریل، ۱۹۵۰ م، متن فارسی، ص ۱۱۵، سطر ۷-۱۴؛ متن انگلیسی (ناکامل)، ص ۱۳۲.

فارسی اش بیشتر از بخش معادل آن در عربی^{۱۰۶} پذیرد. این حتماً به درک واقعیت آنچه را که او از «مُطاع» در مشکاة منظور کرده، کمک می‌کند:

کواکب و طبایع و بروج فلک کواکب که به دوازده قسمت است، و عرش که ورای همه است. ازوجهی چون مثال پادشاهی است که وی را حجره خاص باشد، که وزیر وی آنجا نشیند؛ و گرداگرد آن حجره رواقی بود به دوازده پالگانه [پنجره] و بر هر پالگانه نایی از آن وزیر نشسته؛ و هفت نقیب سوار بیرون آن پالگانها گرد آن دوازده پالگانه می‌گردند، از بیرون، و فرمان نایبان وزیر بدیشان رسیده باشد، می‌شنوند؛ و چهار کمند در دست این چهار پیاده نهاده تا می‌اندازند، و گروهی را به حکم فرمان به حضرت می‌فرستند و گروهی را عقوبت می‌کنند. و عرش حجره خاص است، و مستقر وزیر مملکت است، که وی فرشته مقرب‌ترین است. و فلک الکواکب آن رواق است. و دوازده برج، آن دوازده پالگانه است. و نایبان وزیر فریشتگان دیگرند که درجه ایشان درجه فروتر فرشته مقرب‌ترین است. و به هر یکی عملی دیگر مفوض است. و هفت ستاره هفت سوار است، که چون نقیبان همیشه گرد آن پالگان می‌برآیند، و از هر پالگانه فرمانی از نوع دیگر بدیشان می‌رسد. و آنکه وی را چهار عنصر گویند، چون: آتش و آب و باد و خاک، چون چهار چاکر پیاده‌اند که از وطن خویش سفر نکنند. و چهار طبایع حرارت و برودت و رطوبت و ویوست چون چهار کمند است در دست ایشان.^{۱۰۷}

۱۰۶. احیاء، کتاب ۳۲، ۲، ۲ بیان ۲ (= قاهره ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۳۳ م، ج ۴، ص ۱۰۱).

۱۰۷. ویرایش آرام، صص ۵۱-۵۲.

شاید جالب‌ترین جنبهٔ این دستگاه پادشاهی غیبت آشکار شخص پادشاه باشد. نه چندان ناهمگون با مُبدِیع ناشناختنی اسماعیلی، این پادشاه حتی در جایگاه درستش نیست. حجرهٔ خاصش که عرش یعنی فلک نهایی و رای فلک ستارگان باشد، به وسیلهٔ «وزیر» اشغال شده است. این وزیر - نه پادشاه - است که جهان را از طریق امر و فرمان به گردش درمی‌آورد. این وزیر یا فرشتهٔ مقرب‌ترین به روشنی همان چهرهٔ «مُطاع» از کتاب مشکاة است، که همان نقش عقل (نخستین مبدع) نوافلاطونگرایی اسلامی ایفا می‌کند، در مورد دوازده یا هفت به نظر می‌رسد که آنها در این بیان جایگزین نفس جهانی یعنی فرشتگان قمری مشکاة شده باشند.^{۱۰۸}

اینها همه کمتر شکی باقی می‌گذارد که آن جاعل نوافلاطونی که به نظر آقای مونتگمری وات رسیده، در واقع کسی جز شخص "حجّت اسلام" نیست. همان‌طور که گیردند گفته غزالی حتی در تهاافت اشکالی بر تطبیق عقل اول با یک فرشته^{۱۰۹} نمی‌بیند. در بخش مسلم و جدل‌ناپذیر مشکاة نیز، غزالی از «نور عقلانی» عالم اعلیٰ یا «عنصر نورانی» ملکوت به عنوان فرشتگان و حتی پروردگاران (ارباب) سخن می‌گوید و آنها را با خورشید و ماه و ستارهٔ جهان مادی نمادین می‌کند.^{۱۱۰} او همچنین خاطر نشان می‌کند که سلسله مراتب فرشتگان درجات بی‌شمار دارد: از مقرب‌ترین درجه یعنی کسی که مقامش نزدیک به حضرت باری (منبع نور) است، گرفته تا ادنی‌ترین آنها؛ و اینکه «احتمال بسیار می‌رود که مقام اسرافیل بالاتر از جبرائیل باشد».^{۱۱۱} این باز نشان می‌دهد که غزالی چندان گرایش به پیروی

۱۰۸. منطقة البروج و عدد دوازده تقریباً به همان اندازهٔ عدد هفت در اسماعیلیه اهمیت دارد. بنگرید به کتاب الینابیع، ویرایش کرین، متن عربی، ص ۱۳ به بعد؛ متن فرانسه، صص ۲۵-۳۳.

۱۰۹. *Der Islam*، ۱۹۱۴ م، ص ۱۳۶.

۱۱۰. مشکاة، صص ۵۹ و ۶۷.

۱۱۱. مشکاة، ص ۵۳. الشاذلی (*Die Nishe*، ص ۲۰) به نظر می‌رسد که «آدنی» را به معنی «پایین‌ترین» نگرفته است؛ بلکه به معنی «نزدیک‌تر» یعنی فرشتهٔ نزدیک‌تر به خدا گرفته

از راه راست شریعت در این بخش از مشکاة ندارد.

طبق یک حدیث قدیمی شیعه روح وحی پیامبری (قرآن ۵۲: ۴۲) یا روح من امر ربی «یک موجودی تواناتر از جبرائیل و میکائیل است که پیوسته با پیامبر و ائمه (شیعه) همراه بوده و هست و آنان را هدایت می‌کند».^{۱۱۲} شاید این حدیث الهام بخش غزالی در بیان عبارت الروح القدس النبوی» بوده که بردارنده «چندین ولایت» نیز می‌باشد.^{۱۱۳} از طرف دیگر از بافت نوشتار غزالی در کیمیای سعادت می‌توان یک تطبیق مستقیم میان وزیر نشسته بر عرش یعنی مقرب‌ترین ملک با اسرافیل (فرشته رستاخیز) به عمل آورد. چون این فرشته به روشنی همان برابر نهاد روح نبوی از عالم کبیر در عالم صغیر است که در «قلب» انسان جا

است.

۱۱۲. حدیث از حضرت امام جعفر صادق (ع) است که کلینی گزارش کرده است. بنگرید به الاصول من الکافی، ویرایش علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۲۷۳. این خبر توسط صفار القمی نیز روایت شده است. بنگرید به صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، کتاب المشاعر، ویرایش هانری کربن، تهران / پاریس، ۱۳۴۲ ش/ ۱۹۶۴ م، متن عربی، ص ۵۹؛ فرانسه، ص ۲۰۴. در واگردان دیگر (همانجا، ص ۶۱ متن عربی؛ متن فرانسه، ص ۲۰۷)، در اینجا گفته شده است که «روح» آفریده‌ایست والاتر از جبرائیل، میکائیل و اسرافیل. نزد اسماعیلیه همین سه فرشته (که به نام‌های دیگر نیز خوانده شده‌اند) به اضافه دو «حدود عالی» (یعنی نفس و عقل) مراتب پنجگانه‌ای تشکیل می‌دهند. در این پنجگانه روشن نیست که اسرافیل یا جبرائیل مرتبه بالاتر را دارند (هانری کربن).

Etude préliminaire Pour Le "Livre rémnissant les deux sagesses"

[ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تهران / پاریس، ۱۳۳۲ ش/ ۱۹۵۳ م، صص ۹۱-۱۱۲ و Heinz Halm, *Kosmologie*, s.67.]

۱۱۳. مشکاة، ص ۷۷، سطر ۱۷ و ص ۸۱ سطر ۴. لازم به یادآوریست که این «روح» مرتبه پنجم را مابین قوای خیالی پنجگانه دارد (بالا، پانوش ۲۴) که طبق احادیث شیعه (پانوش فوق) منحصرأ با پیامبر اکرم و ائمه اطهار است، اضافه بر چهار نوع دیگر «روح» است (کلینی، همانجا، ج ۱، ۲۷۱). مقایسه کنید با کتاب المشاعر ویرایش کربن، متن عربی، ص ۶۲؛ متن فرانسه، ص ۲۰۷.

گرفته، و غزالی صریحاً آن روح را با نام «اسرافیل تو» مشخص می‌کند.^{۱۱۴} بالا بردن اسرافیل به اوج سلسله مراتب کیهانی با یک حدیث صوفیانه که منشاء آن شناخته نیست کمابیش در یک خط است. این حدیث از عبدالله بن مسعود نقل شده که مراتب کیهانی ولایت (صوفی) را چنان تعریف می‌کند که قطب آن فردی است که «دل او پس از دل اسرافیل قرار دارد».^{۱۱۵} باید توجه داشت که غرض از ستاره‌شناسی در کیمیای سعادت این نیست که کیهان را همان طور که هست تبیین کند. غزالی آن را به طور مثال ذکر می‌کند که مفهوم صعود ابراهیمی را از میان «حجاب‌های نور» روشن کند و به همین جهت برای توضیح بیشتر آن را به مشکاة الأنوار حواله می‌دهد.^{۱۱۶} مقصود در اینجا به روشنی همین اصول نور و حجاب است که صرف‌نظر از چم و خمش به هر حال هنوز «حجاب‌های نور» اند. غزالی در کیمیای سعادت مثال دیگری از ناخوشی ناگهان شخصی می‌زند:

چون حال بر کسی بگردد که روی از دنیا بگرداند... طیب گوید که: این بیمار است و این علت را مالمیخولیا گویند: و علاج وی طبیح [جوشانده] افیمون است. و طبعی [دان] گوید: اصل این علت از طبیعت خشکی خیزد که بر دماغ مستولی شود، و سبب این خشکی هوای زمستان است، و تا بهار نیاید و رطوبت بر هوا غالب نشود وی صلاح نپذیرد. و منجم گوید: این سودایست که وی را پیدا آمده است، و سودا از عطارد خیزد که وی را با مریخ مشاکلتی افتد

۱۱۴. کیمیای سعادت، ویرایش احمد آرام، ص ۴۸، سطر ۸.

۱۱۵. مقایسه کنید با مقاله «ولایت» اینجانب در *The Encyclopedia of Religion* ج ۱۵، ص ۳۲۰.

طبق اطلاع من کهن‌ترین منبع نقل این حدیث حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء ابونعیم اصفهانی است؛ ج ۱، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م، ص ۸.

۱۱۶. کیمیای سعادت، صص ۵۱-۴۹. مانند حضرت ابراهیم (پیش از رسیدن به مرحله واپسین صعود خود) منجمین (= اسماعیلیان) می‌گویند: هذا ربی به «حجاب نور».

نامحمود؛ تا آنگاه که عطارد به مقارنهٔ سعدین یا به تثلیث ایشان نرسد، این حال به صلاح نیاید. همه راست می‌گویند و لکن ذلک مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ.^{۱۱۷}

اما چیزی که آنها نمی‌دانند به نظر غزالی این است که این بخش در حضور دادار داوری شده و حکم به سعادت وی صادر گردیده و دو نقیب کاردان به نام عطارد و مریخ فرستاده شدند که به هوا بگویند: «که کمند خشکی در سر و دماغ وی افکند و روی او را از همه لذات دنیا بگرداند و به تازیانهٔ بیم و اندوه وی را به حضرت الاهی دعوت کند...».^{۱۱۸} این تغییر ناگهانی ارزش‌ها نکتهٔ مهمی است که «واصلان» مشکاة را از «محبوبان با نور محض» ممتاز می‌کند. آنها دیگر علاقه‌مند به توضیح «نظم» کیهانی نیستند. آنها روی گردان از همهٔ عوامل آسمانی مرحلهٔ سوم و واپسین صعود ابراهیمی را انجام می‌دهند:

واصلان فقط یک صنف چهارمند. بر آنها هم روشن شده است که این مُطَاع [هنوز] موصوف به صفتی است که یگانگی محض و کمال فراگیر را نفی می‌کند. و این به خاطر سرّی است که این کتاب کشف آن را بر نمی‌تابد. رابطهٔ این مُطَاع [به وجود حق] رابطهٔ خورشید است در میان انوار مادی [به نور محض].^{۱۱۹}

حتّی بدون واژه‌هایی که (در براکت بالا) در چاپ عیفی حذف شده،^{۱۲۰} طنزی چشمگیر در این جملهٔ بسیار بحث‌انگیز نهفته است. غزالی به طرز

۱۱۷. کیمیای سعادت، ص ۵۲. ۱۱۸. همانجا.

۱۱۹. همان.

۱۲۰. مشکاة، ص ۹۱، سطر ۱۳-۱۶. با اینهمه عیفی متن را در مقدمهٔ خود مکرراً بدون این حذف‌ها نقل می‌کند (ص ۲۵ سطر ۲۰-۱ و ۲۹ سطر ۹-۱۰) نشر ۱۹۰۷ م مشکاة در مصر که به وسیلهٔ آقای گیردتر به انگلیسی ترجمه (The Niche, 172) شده است، ظاهراً بر همین اساس قرار دارد.

تکان دهنده‌ای تلویح می‌کند که «واصلان» برتر از اشخاص مذکور در دسته‌ها هستند؛ به همان دلیلی که برای برتری ثنویان ایرانی (۶-۱-۲) بر قبایل دیگر از آن دسته صادق است. چون این ثنویان به جهت تشخیص اینکه خورشید با نور مطلق یکی نیست، از آفتاب پرستان متمایز می‌شوند. چون آنها به تنهایی درمی‌یابند که «مطاع با أحد (یگانه مطلق) یکی نیست (ر.ک: پانویشت). روشن است که «وصف سرّی» که طبق متن متداول مشکاة «نافی یگانگی محض و کمال فراگیر است» اشاره به چیزی جز این واقعیت صرف ندارد که این «پروردگار» همچنان «مطاع» است به اضافه «یگانه» یا «الأمر»؛ همان گونه که این «صفت» همین چیز را می‌رساند. تفسیر این مقال به ضرب کش آوردن صفتگرایی اشعری‌ها - کاری که ابوالعلاء عقیفی بی شک برای نجات غزالی از تهمت انحراف کرده -^{۱۲۱} منجر به امتداد اشعریگری به فراسوی حدود شناخته شده‌اش می‌گردد. چون اساس درست ایمانی [اشعری] این است که «الأمر» بسان یک صفت ابدی جزء ذات باری نگریسته شود.^{۱۲۲} برای اینکه این سخن غزالی رنگ اشعری به خود گیرد، همان طور که برخی از نسخه‌نویسان مشکاة این کار را کرده‌اند، باید جمله مزبور را با «لا تنافی» به جای «تنافی» بخوانیم؛ تا آن وصف اسرارآمیز با «یگانگی محض» ناهمساز نباشد. این طرز قرائت را عقیفی به درستی رد کرده است.^{۱۲۳}

عقیفی اضافه می‌کند که غزالی اشعریگری را به شکل یک مکتب جدید از «اصل کلمة الله - باوری» (logos-theory) که در میان فرق

۱۲۱. مشکاة، مقدمه، ص ۲۵.

۱۲۲. مقایسه کنید با شهرستانی، *Livre*، ص ۳۲۰ و اظهارات من در:

Bulletin. Critique des Annales Islamologiques, 5, 1988, p.65.

۱۲۳. مشکاة، ص ۹۱، سطر ۱۴ (با یادداشت عقیفی ۷ و مقدمه، ص ۲۵، یادداشت ۲)، انواع

دیگر در:

Bouyges, "Algazeliana 1", pp.483 به بعد.

اسلامی زمان (اسماعیلیه)^{۱۲۴} رایج بوده، در می آورد؛ و با این کار از مرز اشعریگری معمولی فراتر می رود. این سخن عیفی وارد به نظر می رسد. البته شخص می تواند بگوید که تمیز بین «أحد محض» و «مُطاع» واصلان را یک گام به نوافلاطونگرایان اسماعیلی واقعی (در برابر اسماعیلیان جعلی از دسته سوم) نزدیک تر می آورد. چون این ویژگی فکر آنهاست که «أحد ناشناختنی» را با اُتصاف «الامر» به عقل (یا نخستین مُبدع) که به همین دلیل یگانه کثرت پذیر (الواحد المتکثر) نیز نامیده شده،^{۱۲۵} به کلی منفرد نمایند. این «واصلان» را هنوز به روشنی نمی توان درست ایمانان اسماعیلی دانست. چون از جهت «درست ایمانی» اینان عملاً اصل پایگانگی «حدود» اسماعیلی را دقیقاً به علّت وصول به «واصل نشدنی» - اُحدی که فراسوی مُطاع است - زیر پا گذاشته اند. منظور این است که آنها بیشتر سالک در مفهوم نوافلاطونی اش هستند؛ مفهومی که ابن سینا را نیز چنان چه بشود او را سالک گفت، در بر می گیرد.

به عنوان تنها افرادی در میان گروه های بررسی شده در فصل «فصل حجاب ها» که علّت حرکت کیهانی و علّت وجود را تشخیص می دهند، «واصلان» در واقع با رویّه نوافلاطونی واقعی در یک خط هستند. ابن سینا نیز در دلیل «اشرفش» برای وجود خدا «از خود وجود» پیرو همین خط است. لازم به یادآوری است که ابن سینا در اشارات می گوید که دلیل اشرف همان است که «صدّیقان» را ممتاز می کند.^{۱۲۶} تنها همین مطلب است که

۱۲۴. مشکاة، مقدمه، ص ۲۵.

۱۲۵. بنگرید بالا، پانویشت ۹۹. مقایسه کنید با ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ویرایش کرین و محمد معین، ص ۱۴۶، سطر ۱۷، ص ۱۴۹، سطر ۴. نسبت به موضع کرمانی در این زمینه بنگرید به راحة العقل، صص ۷۳-۷۵ و بحث آقای فقیر محمد هنزایی در *The Concept of Tawhid* (بالا، پانویشت ۵۳) صص ۸۸، ۱۶۹، ۱۷۸.

۱۲۶. برای مطالعه بیشتر در زمینه این سنت نوافلاطونی (یعنی Proclus Philiponus) و سهم ابن سینا در این مورد بنگرید به:

روشن می‌کند چرا «واصلان» رویشان را از همه «حرکت دهندگان» آسمانی از جمله «آن که امر به حرکت داد» به سوی «آن که آغاز آفرینش کرد (الَّذِي فَطَرَ)» برمی‌گردانند، و چرا در نتیجه این نفی ابراهیمی «آنها به هستی منزهی می‌رسند که از هر چیزی که به دید و بصیرت بشر رسد فراتر است». ۱۲۷

این به نظر من اشارهٔ شبهه ناپذیری به دو نکتهٔ عمده دارد که غزالی در بخش مسلم مشکاة طرح کرده: یعنی اصل "وجه الله" در فصل نخست (ر.ک: پانوش) و تفسیر راجع به حضرت ابراهیم «رویش را بگردانند» (سورهٔ ۷۹: ۶) در فصل دوم. ۱۲۸ همان طور که پیشتر گفتیم حضرت ابراهیم برخلاف حضرت موسی طبق تفسیر غزالی از سورهٔ ۲۴: ۲۶ حتی پروردگار را از طریق اشاره به اعمال آفریننده‌اش وصف نمی‌کند، بلکه به

Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and The Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, 1987, pp. 89 and 281-288.

ارجاع این مطلب به اشارات ابن سینا (ویرایش Forget، ص ۱۴۶ و *Directires*, Goichon، ص ۳۷۱) همان طور که Davidson به درستی گفته (همانجا، ص ۲۸۷) ابن سینا «یک رونمایه صوفیانه» به آن می‌افزاید ولی جای شگفتی است که چرا او مطالب را به ابن عطاء الله اسکندری صوفی قرن سوم مصر ارجاع می‌دهد. ابن سینا در واقع به نکتهٔ مرکزی تصوّف دورهٔ نخستین یعنی تمایز جنید بغدادی بین دو نوع معرفت اشاره دارد. این نکته در کتاب *التعرف في مذهب اهل التصوف* (ویرایش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م، ص ۶۴ سطر ۷-۳) نوشتهٔ ابوبکر کلاباذی آمده است. چون کلاباذی در ۳۸۵ در بخارا فوت کرد، شهری که ابن سینا در آن زمان در سنّ پانزده سالگی در آن می‌زیست، امکان بسیار هست که ابن سینا این مطلب صوفیانه را از شخص کلاباذی شنیده باشد. توجه داشته باشید که واژه «صدیق و صدیقان» در کاربرد ابن سینا برابر لفظ «خواص» در نوشتهٔ کلاباذی است. دربارهٔ کاربرد غزالی از «صدیقان» بنگرید پایین، پانوش ۱۷۹.

۱۲۷. مشکاة، ص ۹۱، سطر ۱۶، ص ۹۲، سطر ۳. من جزئیاتی را که ممکن است در متن اصلی نبوده باشد، حذف کرده‌ام. مقایسه کنید با مشکاة B ص ۴۵، سطر ۲۱-۲۳ و *Gairdener, The Niche*, p. 172. ۱۲۸. مشکاة، ص ۶۷، به بعد.

گفتن «او که (الذی)» بسنده می‌کند. طبق توضیح غزالی این چنین معنی می‌دهد که سالک در مرحله‌نهایی از صعودش به نقطه‌ای می‌رسد که او رویش را از خورشید برمی‌گرداند. چون خورشید به علت بزرگ‌تر و بالاتر بودنش (از ماه) به چیز «کمتر کامل» منسوب است؛ حال آنکه عمل «برگرداندن روی به سوی آن که آفرینش آغاز کرد» به خودی خود اشاره مبهمی است. چون ضمیر «مفهوم آنکه» بدین صورت و رای هر گونه مرجع تصوّر شدنی است؛ و چیزی که رای هر گونه مناسبت است نخستین حقّ (الأول الحق) است.^{۱۲۹} این مطمئناً خالی از اهمّیت نیست که بگوئیم غزالی می‌بایست یک اشاره به همین أحد غیر منسوب در قرآن سوره ۱۱۲: ۱-۴ دیده باشد. در اینجا پیامبر اسلام به اعراب بدوی پاسخی می‌دهد که معنایش آن طور که غزالی می‌گوید دقیقاً تنزیه پروردگار از هر گونه نسبت است.^{۱۳۰} نتیجه آنکه نباید جای شگفتی باشد که حضرت ابراهیم و پیامبر اسلام بایست تنها دو نمونه نخستین پیامبرانه از «واصلان» حقیقی در پایانه «بخش حجاب‌ها» باشند. در خصوص ناراحتی آقای گیردراز آنچه وی «نتیجه‌گیری ورشکسته» متن^{۱۳۱} نامیده، باید بگوئیم که این حرف بی‌شبهه گویای پیش‌فرض‌های کلامی خود ایشان است تا غزالی.

۴

اما واقعاً رابطه «مُطاع» و «أحد» یا بین «خورشید» و «نور مطلق» از نظر این «واصلان [به حقیقت]» چیست؟

یک پاسخ مشهور به این پرسش توسط فیلسوف و منتقد بزرگ ابن‌رشد هفتاد سال پس از مرگ غزالی داده شده است. همان طور که

۱۲۹. همانجا، ص ۶۷، سطر ۱۹، ص ۶۸، سطر ۷.

۱۳۰. همانجا، ص ۶۸، سطر ۷-۱۰. ۱۳۱. مقدّمه *The Niche*، ص ۵۱.

معروف است، ابن رشد در چندین جای تهافت التهافت ناراحتی خود را - شاید نه چندان فارغ از نشئه بد دلی - از «پذیرفتگی الاهیات فلاسفه» در مشکاة الأنوار توسط غزالی اظهار داشته است.^{۱۳۲} نوعی از نقد خاص نیز در کارهای پیشین ابن رشد یعنی در کتاب کشف عن مناهج الأدلة (پایان یافته در ۵۷۵ هجری) یافت می شود. نوشتار ابن رشد نخست توسط گیردتر به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته؛ اما بعد مونتگمری وات آن را به عنوان یک گواه اصلی علیه جاعل نوافلاطونی به شهادت طلبیده است. سخن ابن رشد را چنین می شود ترجمه کرد:

آنگاه وی (غزالی) در کتاب معروفش مشکاة الأنوار درمی آید و از درجات عارفین بالله حرف می زند و می گوید که همه آنها [از حقیقت] محجوبند به جز آنهایی که باور دارند خدا غیر از برانگیزنده آسمان نخستین است؛ یعنی خدا آن است که از او این برانگیزنده صادر می شود؛ و این یک اقرار آشکار از جانب او به پذیرفتن نظریات فلاسفه در دانش های الهی است؛ هر چند او در چند جا گفته باشد که الاهیات آنان برخلاف دیگر علومشان چیزی جز یک رشته ظن و گمان نیست.^{۱۳۳}

بحثی که با اظهارات ابن رشد درباره ناسازگاری های کلامی غزالی آغاز شد، خود یک نمونه روشنگر از «به کارگیری غزالی» به وسیله اروپائیان است که آقای فان اس van Ess بدان توجه کرده است، هر چند مقولاتی

۱۳۲. ابن رشد، ترجمه تهافت التهافت به وسیله van den Bergh، ج ۱، صص ۶۹، ۱۴۶ و ج ۲، صص ۵۳، ۹۵.

۱۳۳. متن عربی این گفتار همراه با ترجمه انگلیسی توسط گیردتر آورده شده است: *Der Islam*، ۱۹۱۴ م، ص ۱۳۳ به بعد. مقایسه کنید با ابن رشد، مناهج الادلة فی عقائد الملة، ویرایش محمود قاسم، قاهره، ۱۹۵۵ م، ص ۱۸۳.

که در این مورد به کار رفته به سختی می‌تواند از مقوله بورژوا لیبرالیسمی باشد که آقای فان اس گفته است. گیردنز و موتگمری وات هر دو در واقع خواستند از غزالی درست ایمان خود - کسی که شاید آخرین ضربه را به فلسفه زد - علیه ابن‌رشد، که به هر صورت می‌بایست در اشتباه بوده باشد، دفاع کنند. گیردنز با تکیه به روی تفاوت «صدور» فلسفی و آفرینش کلامی ادعا می‌کند که «اقرار» صریحی بر نظریه صدور در مشکاة یافت نمی‌شود.^{۱۳۴} تا اینجا سخن گیردنز بی‌شک درست است، به ویژه تا آنجا که به «بخش حجاب‌ها» مربوط است و از «صدور» و «فیض» در اینجا به کار برده نمی‌شوند.

اما باید بخاطر داشته باشیم که ابن‌سینا نیز با زبان «آفرینشی» سخن می‌گوید - به ویژه با الفاظی چون «ابداع» برای به وجود آمدن بی‌فاصله «عقل نخستین».^{۱۳۵} نوافلاطون‌گرایان اسماعیلی هم حتی اصرار داشتند بر اینکه عقل (برخلاف نفس) از هستی دیگری صادر نمی‌شود؛ بلکه از کتم عدم و از ورای زمان به وجود آمده است.^{۱۳۶} به هر صورت مسلماً نمی‌توان از دلیل زبانی منفی گیردنز نتیجه گرفت که الاهیات غزالی صوفی به اندازه ایام پیش از گرایش به تصوفش، همچنان کلامی - نه فلسفی - بوده است.^{۱۳۷} این چنین استنتاجی با فلسفه «بخش حجاب‌ها» به ویژه با توجه به درجات نازلی که به جدل‌گرایان اهل کلام داده شده است، علناً ناسازگار است (ر.ک: ۲-۳).

۱۳۴. *Der Islam*, ۱۹۱۴ م، صص ۱۳۷ به بعد.

۱۳۵. مقایسه کنید با *Lexique, Goichon*، صص ۱۸-۲۰.

۱۳۶. ابداع طبق نظر آنها نه از ماده برمی‌خیزد نه از حالتی که در پیش از وجود در علم خدا جای دارد، بلکه اصالتاً از «نه از چیز» (لا من شیء) برمی‌خیزد. مقایسه کنید مثلاً با سجستانی، السنايع، ویرایش کرین، متن عربی، صص ۲۵ و ۷۶-۷۹؛ ناصر خسرو، جامع الحکمتین، صص ۲۲۱-۲۲۲؛ مقایسه کنید با هنزائی، *The Concept*، صص ۸۴، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۷۳ به بعد.

۱۳۷. *Der Islam*, ۱۹۱۴ م، ص ۱۴۰.

از سوی دیگر موتگمری وات خود را با ابن رشد در توافق کامل می‌بیند، البته اگر بتواند او را نخستین قربانی جاعل فرضی نوافلاطونی «بخش حجاب‌ها» گرداند. به این منظور او جملات ابن رشد را با زبان کلامی تیزتری بازسازی می‌کند: «بخش حجاب‌ها» به روی این اصل بنا شده که چون خدا مطلقاً واحد است، نمی‌تواند نسبت مستقیم با بیش از یک موجود پیدا کند و آنگاه به سادگی اظهار می‌دارد که «یک اقرار صریح از این دست» در متن مورد بحث یافت شده است.^{۱۳۸} سخنی که آشکارا درست نیست. «بخش حجاب‌ها» نه دارای اقرار صریحی بر نظریه «صدور» است و نه می‌توان آن را در فرمول قدیمی نوافلاطونی که «از عدم جز عدم چیزی نمی‌تراود» گنجانند. چون مسئله در اینجا این است که یک «رابطه مستقیم» بین بلا نسبت مطلق «الَّذِي فَطَرَ» و هر فرد از نخستین آفریده‌ها به ویژه هستی‌های آسمانی از جمله «مُطَاع» وجود دارد. به هر حال اگر فکر یک «نسبت مستقیم» بین خدا و «یک هستی دیگر» را که موتگمری وات به «بخش حجاب‌ها» نسبت می‌دهد، بتوان در سراسر مشکاة پیدا کرد، آن در واقع در فصل یکم مشکاة جای دارد، که در آن مسئله «هستی دیگر» همان طور که خواهیم دید به صورت «وجه الله» مطرح می‌شود.

با این همه ابن رشد در یک نکته اساسی بر حق بود. او به درستی ملاحظه کرد که غزالی دست‌کم به تلویح می‌گوید که تنها کسانی محجوب نیستند که خدا را با برانگیزنده آسمان اول (یعنی مُطَاع) یکی نمی‌دانند. همان طور که گفتیم این خود کافی است برای اینکه غزالی فلسفه ابن سینا را در تمایز بین علت کیهانی حرکت و علت وجود پذیرفته است. به علاوه همان‌طور که به تازگی B.S.Kogan نشان داده است تمایز بین «دو نخستین آحاد» بیشتر از «صدور یکی از دیگری» برای ابن سینا گرایشی

ابن رشد در دوره‌ای که گرایش به نوافلاطونگرایی داشت، مشکل ساز بود؛ هرچند او بعداً با تمسک به استدلال ارسطویی اینکه اولین عنصر واقعی نمی‌تواند مقدّم بر برانگیزنده کیهان باشد، آن را ردّ کرد.^{۱۳۹} از زیاده روی جدلی ابن رشد که بگذریم، انتقاد او از تمایز بین دو هستی بنیادین نه فقط درست به نظر می‌رسد؛ بلکه از دیدگاه راست‌کیشی ارسطویی وی کاملاً قابل فهم است. شاید همین بی‌میلی به شناختن تمایز واقعی بین خدا و «مطاع» بیشتر از یک «مطالعه سطحی» از غزالی، آن گونه که گیردner اندیشیده،^{۱۴۰} توضیح دهنده بیان مبهم یکی از متأخرینی باشد که ابن طفیل (م ۵۸۱ق) در مقدمه حئی بن یقظان ناهمدلانه آن را نقل کرده است.^{۱۴۱} طبق این نقل، منتقد ناشناس استدلال می‌کند که انگار یگانگی مطلق «این هستی» از سوی «واصلان» این استنتاج غلط را به دنبال دارد که «نخستین حق» در ذات خود نوعی کثرت دارد. ابن طفیل از زبان حئی بن یقظان در متن گزارش به نظر می‌رسد که حدّ وسط را گرفته و گفته: «ذات» فلک اعلای کیهانی نه یکی با ذات حقّ یگانه است و نه خود فلک، و نه دور از هر دوی آنان - درست مثل تصویر آفتاب که بر آینه افتاده باشد که نه با آفتاب و

۱۳۹. «ابن رشد و تنوری صدور» در *Mediaeval Studies*، شماره ۴۳ (۱۹۸۱م)، صص ۳۸۴-۴۰۴؛ به ویژه ص ۳۹۶. جستار ما از کشف به نظر می‌رسد که شاهد دیگری باشد برای "فرضیه گسترش" Kogan. جالب توجه است که بازسازی ابن رشد از این فرضیه را با بازپرداخت اسماعیلیان (از سجستانی گرفته تا کرمانی) از نوافلاطونگری مقایسه نماییم.

۱۴۰. *Der Islam*، ۱۹۱۴م، ص ۱۴۶.

۱۴۱. متن و ترجمه این گفتار در گیردner، همانجا. مقایسه کنید با حئی بن یقظان، ویرایش Léon Gauthier متن عربی، ص ۱۷؛ متن فرانسه، ص ۱۵. جای شک است که آیا این مقدمه حئی بن یقظان به وسیله خود ابن طفیل نوشته شده است. برای تحقیق بیشتر در این زمینه به تز فوق لیسانس خانم پروین حسن علی بنگرید:

Ibn Tufayl's "Hayy Abn Ibn Yagzān" An Analytic Study, Unpublished

M.A.Thesis, Mc Gill University, 1987, pp.49-51.

آینه یکی است و نه از آنها متمایز. ۱۴۲

حدود ۵۰ سال پیش از این بحث همین مسئله به وسیله هم‌ولایتی دیگر غزالی، عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵ق) مطرح شد. او شاگرد احمد غزالی برادر غزالی مورد بحث و یک چهره بحث‌انگیز بود که اهمیتش به عنوان یک صوفی پیرو صوفی غزالی که اصول ابن‌سینا را نیز آشکارا پذیرفته هنوز شناخته نشده است.^{۱۴۳} عین‌القضات در رساله عربی اش زبدة الحقائق، بحث را با یک تمایز روشن بین دو نوع از دلایل عقلی برای وجود خدا به عنوان یگانه مقدم بر هر چیز (قدیم) شروع می‌کند: دلیل از حرکت و دلیل از صرف وجود. از نظر عین‌القضات دلیل اول روشن و کافی ولی دیریاب است. رسیدن بدان به درازا می‌کشد، [و اثبات مقدماتی را لازم دارد] که عملاً پیروان راه راست از آن بی‌نیازند. در این چارچوب است که عین‌القضات به غزالی کنایه می‌زند و او را معذور می‌دارد که نزدیک به ده صفحه از کتاب معروفش الاقتصاد فی الاعتقاد را صرف اثبات

۱۴۲. حی بن یقظان، ویرایش گوئیر ۱۲۷ / ۹۲۲. به یاد داشته باشید که در اینجا ابن‌طفیل به نظر می‌رسد فلسفه مشاء را نسبت به «عقول عشره» پذیرفته باشد. بالاترین «ذات» بنا بر این با آنکه او «فرشته هفت هزار رو» می‌خواند یکی نیست. مقایسه کنید با پانوش ۲۳ مذکور در فوق.

۱۴۳. برای یک مطالعه اولیه در این زمینه بنگرید به مقاله اینجانب: «دو نوع اندیشه عرفانی در ایران مسلمان: پژوهشی در سهروردی شیخ الاشراق و عین‌القضات همدانی» در *The Muslim World*، ۶۸ (۱۹۷۸م)، صص ۱۸۷ - ۲۰۴ و شماره ۷۰ (۱۹۸۰م)، ص ۸۳. عین‌القضات همدانی در تمهیدات خود در چندین مورد از ابن‌سینا به نکویی یاد می‌کند (ویرایش عفیف عسیران، مصنفات عین‌القضاة همدانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ش / ۱۹۶۲م). برداشت مثبت عین‌القضات از فلسفه در نوشته‌های ابوالحسن بیهقی منعکس است (تمة صوان الحکمة، ترجمه فارسی از منشی یزدی، ویرایش سید محمد مشکاة، تهران، ۱۳۱۸ ش، ص ۷۳). همچنین در شهرزوری (نزهة الأرواح، ویرایش خورشید احمد، ج ۲، ص ۵۳). این شواهد عین‌القضات را نه فقط یک شاگرد احمد غزالی بلکه شاگرد عمر خیّام می‌نماید (برخلاف ابوحامد غزالی).

«قدیم» به شیوه اهل کلام کرده است.^{۱۴۴}

از سوی دیگر «دلیل از وجود» نیز مبتنی بر فکر عقلانی است، ولی از نظر عین القضاة مطلقاً مسلم (حقّ الیقین) است. آن متکی به این حقیقت آشکار است که «وجود» بدین عنوان مهم ترین چیزهاست و آن را می شود تقسیم کرد به حادث (چیزی که آغاز دارد) و قدیم (آنکه آغاز ندارد). وجود اولی مستلزم دومی است. چون طبیعت چیزی که آغاز دارد این نیست که از خود به وجود آید. زیرا چیزی که از خود وجود دارد باید براساس لزوم وجود داشته باشد، و در پندار نمی گنجد چیزی که لزوم دارد آغاز داشته باشد. دلیل از وجود را می توان به شکل ساده برهان قیاسی بیان کرد که به نام شرطی متصل شناخته است: «اگر [بشود انگاشت] که [دست کم] یک موجود در وجود است پس لازم می آید که آن وجود قدیم یعنی بدون آغاز باشد... ولی وجود یک واقعیت شناخته شده است... به همین دلیل یک وجود بدون آغاز لازم است که باشد».^{۱۴۵} حتی این یقین عقلی هنگامی که بحث به خدا و ماهیت یگانگی اش می رسد رسا به نظر نمی رسد. پس از این مقدمات عین القضاة بی درنگ وارد قلب موضوع می شود:

برای آنهایی که داری بصیرت ژرف در حجاب های غیب و پرده های ملکوت اند شکی نیست که یک معنایی در وجود است که از آن، هستی به کامل ترین شکل صادر می شود. این همان است که بیرون از حجاب، در زبان عربی از آن به

۱۴۴. زبدة الحقائق، ویرایش عفیف عسیران (در مصنفات)، ص ۱۱، این «عذر» در اینجا نقد از «کلام» شمرده می شود.

۱۴۵. همانجا، ص ۱۲. در مورد «ربط شرطی» بنگرید به: اشارات ابن سینا، ویرایش Forget، ص ۷۸، ترجمه شمس عناتی.

Shams C. Inati, *Ibn Sīnā : Remarks and Admonitions. Part one: Logic*, Toronto, 1984, p.145.

الله تعالیٰ تعبیر می‌شود. از دارندگان بصیرت منظورم کسانی هستند که وجود این معنا را بدون آمادگی آموزشی درک کنند، مانند اهل نظر. آن معنی برتر و فراتر از آن است که به حقیقت خود با نظر بیننده‌ای غیر از نظر خویش نگاه کند. آن از اندیشه هر فرد فرو نخواهی که این کار را روا بیند برمی‌گذرد. پس وی به ذات خود والا است، نه از چیزی غیر از آن.^{۱۴۶} پس ذات او و خود وی اقتضای این والایی را دارند، همان‌گونه که خورشید به ذات خود اقتضای کمال نیروی نورافشانی‌اش فراسوی دید خفاشان دارد... اما خورشید در این نمونه که آوردیم برای نشان دادن کمالی که در مقصود داشتیم کافی نیست؛ چون با همه صفاتش وجود آن وابسته به چیز دیگری است.^{۱۴۷} به غیر از یگانه توانا در هستی موجودی نیست که دارای ذاتی شایسته نامیدن حقیقت وجود باشد. او برتر از هر کمالی است که پیامبران و مقربان درک کرده‌اند.^{۱۴۸}

خورشید هر چند ناکافی، استعاره‌ای است برای یک «هستی فراسوی حجاب یا ذاتی که شایسته حقیقت وجود است». با این همه خورشید تصویر شاخص عین القضاات برای این حقیقت یگانه نهایی است. اما آن نه نخستین برانگیزنده (Prime mover) ارسطویی است، نه یکی از ذوات کیهانی ابن طفیل. آن بیشتر خود «وجود» است که بدین گونه «در کامل‌ترین شکل» از خدا صادر می‌شود. این نکته‌ای است که به روشنی انقلاب وجودی سهروردی را یادآوری می‌کند. این انقلاب بعدها توسط ملاصدرا (ر.ک: پانوش، شماره ۱۵۹) علیه ماهیت‌گرایی سهروردی طرح گردید.

۱۴۶. زبدة، ص ۱۳، سطر ۱۷ من می‌خوانم: «غیر ذات» بجای «لاعن ذات».
 ۱۴۷. مثال: سورة ۴۰، آیه ۶۰.
 ۱۴۸. زبدة، ص ۱۳، سطر ۱۲ - ۱۴.

چیزی که خورشید را برای استعاره نارسا می‌کند، این است که وجود آن ناشی از چیز دیگری است. اما فقط این معنی را می‌دهد که خورشید برخلاف «أحد» با ذات خود یکی نیست. عین القضاة این مطلب را در بخش دیگری از ذُبدَة، آنجا که در تمییز ابن سینا بین وجود و ماهیت در زبان فنی تصوّف و با کاربرد احدیّت و وحدت توضیح می‌دهد، می‌آورد:

ذات واجب الوجود ملازمه با یگانگی دارد، چگونه می‌شود که این طور نباشد، جایی که احدیّت - که اخصّ از وحدت است - چنین ملازمه‌ای دارد؟ چون ممکن نیست خاصیتی را که متعلّق به آن است در ذوات دیگر سراغ کرد. [برخلاف،] یگانگی لازمه خورشید (نیز) هست، چون ثانی در وجود ندارد. اما وحدت ماهیّت ملازم آن نیست؛ چون وجود یک ثانی برای آن ممکن (قابل تصوّر) است. اینک اگر به رابطه‌ای که عین ذات لزوماً با خود دارد نظر بیفکنی آن را مطلقاً یگانه و بی‌کثرت می‌یابی؛ چنان چه قلوب سالکان [راه خدا] با چشم دل بدان ذات بنگرند، آن را دقیقاً همان‌طور بی‌هیچ گونه تفاوت درخواهند یافت. باری، به علّت کثرت رابطه‌های این ذات با هستی‌های دیگر که شایستگی وجود خود را از آن ذات، نه از خودشان یافتند، سالکان به ناچار هنگام اشاره بدان بایست عباراتشان را تغییر دهند و زبان استعاره به کار برند، تا معنای حقیقی این نسبت را ضعیف‌اندیشان دریابند. پس اگر نسبت صدور موجودات به این ذات داده شود، و دانسته شود که آنها ممکن الوجود و محتمل هستند و «ممکن» برای به وجود آمدن نیاز به «واجب» دارد، آنگاه با

ملاحظه^{۱۴۹} این رابطه (وجودیت)، نسبتی را که بین آن موجودات پدید آید «قدرت» نامند، و چه بسا به اعتبار نسبتی دیگر «اراده» خوانند. دل‌ها (مغزها) به خاطر ضعفشان گمان می‌برند که اختلاف [واقعی] بین قادر و قدرت یا مرید و اراده هست. این مرز نهایی پرواز اندیشه است.^{۱۵۰}

همان گونه که ملاحظه می‌شود، عین‌القضات صفتگرایی متکلمان را مانند یک شیوه استعاری کلام درباره رابطه میان یک و بسیار برآورد می‌کند که درست‌تر آن است که با لفظ فلسفی «صدور» بیان شود. به هر حال طبق نظر این اندیشه‌گر عارف حتی «صدور» هم هنوز یک شیوه نادرست کلام درباره آن واقعیت یگانه است. آن فقط وجود چیزی را که حقاً شایسته نامیدن «موجود» نیست، توضیح می‌دهد؛ و حقّ منحصراً متعلق به یگانه «منسوب به خودش» است. عین‌القضات نظر اهل استدلال را می‌پذیرد که هستی این جهان از طریق صدور وجود از «یک» بهتر شناخته می‌شود. در عین حال تأکید می‌کند که «نقطه نظر عقل» اینک جای خود را به مرحله و رای عقل یعنی نظر معرفت (دید عرفانی) داده است.^{۱۵۱} در اینجا او البته با غزالی همداستان می‌شود.^{۱۵۲} با این همه در دفاع از دید عقلانی می‌گوید که «طبق آنچه که به عقل ما می‌رسد حقیقت موضوع این است که وجود نخست از خدا بر موجود اول فیضان کرد». سپس چنین لقاء می‌کند که «این موجود اول مقرب‌ترین فرشته یعنی «مقرب‌ترین [به خدا] در میان موجودات از دید عقل است.^{۱۵۳} در بحث ما این اظهار بسیار

۱۴۹. همانجا، ص ۳۹، سطر ۱۵، من می‌خوانم «شَمِیت عنده» به جای «شَمِیت عنه».

۱۵۰. همانجا، ص ۳۹، سطر ۶-۱۸. ۱۵۱. همانجا، صص ۶۳، ۶۶، ۹۲-۱۰۰.

۱۵۲. مقایسه کنید با Lazarus-Yafeh, *Studies*, pp.297-307.

۱۵۳. زبده، ص ۶۳، سطر ۶-۱۸.

جالب است، چون این از یک اندیشه‌گر صوفی که در عصری نزدیک به غزالی زیسته برخاسته است. با این همه عین‌القضات هرگز نام «مُطاع» را نمی‌آورد، و هیچ اشاره‌ای به اینکه موجود اوّل یا «فرشته مقرب» مُبدع است، ندارد. با این همه آن را با «روح» مذکور در سوره ۷۸: ۳۸ مشخص می‌کند.

عین‌القضات می‌گوید: «وجود این روح شرط آمادگی کامل هر چیزی برای پذیرش نور قدرت ازلی (یعنی وجود) است، و آماده بودن آن چیز مشروط به وجود این روح است، همان طور که آمادگی روح از روی هیچ شرطی نیست (کاستعداد الروح من غير شرط)».^{۱۵۴} حال آنکه وجود این نخستین موجود از نظر اهل عقل شرط لازم برای توضیح ترتیبی است که اشیاء به دنبال آن به وجود می‌آیند. این «ترتیب» در یک دید عرفانی برتر، خود، به کلی بی‌معنی می‌شود؛ به این دلیل ساده که به نظر عرفا هیچ چیز از چیز دیگر «نزدیک‌تر» به خدا نیست. آنها هویت هر شیء را در خور و هماهنگ با همه موجودات می‌بینند. دقیقاً همان‌طور که دانشوران* آن را همراه با موجود نخستین می‌بینند... یا آنها ترجیحاً خدا را با موجودات آن‌طور که دانشوران با عقل اوّل می‌بینند، نمی‌نگرند. اما آنها جای برآمدن موجودات (مصدر الموجودات) را چندگانه و همه موجودات را صرف یک ذره نسبت به عظمت خدا می‌بینند.^{۱۵۵} بنا بر این «خدا بر همه چیز آگاه و محیط است» (سوره ۶۵: ۱۲) فقط این معنی را می‌دهد که «او چندگانه و همان (کثیر و کُلّ) است و هر چیزی غیر از او یک جزء یا یک

۱۵۴. همانجا، ص ۶۴، سطر ۱-۳.

* عین‌القضاة در اینجا واژه «العلماء» را به کار می‌برد، اما مقصودش دانشمندان در زمینه فقهات، عرفان و علوم و غیره نیست، بلکه به طوری که از متن برمی‌آید بیشتر ناظر بر اهل برهان و استدلال است. از این رو ما در اینجا دانشوران را به کار بردیم که فقط معنای اعمّ علما را القاء کند.م.

۱۵۵. همانجا، ص ۶۶، سطر ۶-۱۵ مقایسه کنید با ۷۶-۷۸.

چیز نیست؛ مگر از وجه (آن چیز) که به سوی کثرت و کلیت او روی کرده است.^{۱۵۶} برای توضیح این نتیجه گیری معماً مانند عین القضاات باز به مثال خورشید روی می آورد: «اگر آن یکی است و اشعه اش بسیار، حقیقت این است که آفتاب بسیار و اشعه آن یکی است».^{۱۵۷}

ظاهراً این نظریه «فراعقلانی» همان طور که خود عین القضاات مکرر گفته با نظریه «آنهایی که ادعا می کنند خدا از جزئیات امور آگاه نیست»^{۱۵۸} ناهم ساز است. نظریه اخیر یکی از کج روی های چشمگیری است که غزالی در تهافت به فلاسفه نسبت داده است. از مطالب بالا این طور نباید نتیجه گرفت که عین القضاات علیه کج اندیشان به صف درست ایمانان پیوسته است؛ همان طور که تفسیر کردن مشكاة الأنوار - با یا بدون «بخش حجاب ها» - به مثابه یک تبلیغ الاهیات کلامی علیه فلسفه گمراه کننده است. برعکس مشكاة یکی از نشانه هایی است که چرا فلسفه نه فقط در شرق مسلمان نشین علی رغم دشمنانش باقی ماند، بلکه عملاً توانست به اوج دوم خود در کار ملاصدرا شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) برسد. عین القضاات به نظر می رسد که یک نقش کلیدی در این سیر «خاوری» کلام، فلسفه و عرفان توأمان ایفا کرده است.^{۱۵۹} جالب اینکه یکی از نکاتی که علمای عصر

۱۵۶. همانجا، ص ۲۱، سطر ۱۲-۱۵. در زمینه «وجه» نیز بنگرید همانجا، ص ۳۸، سطر ۳-۷ و ص ۵۱، سطر ۷-۱۸. برای یک برداشت شاعرانه از این مفهوم بنگرید به:

Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, Sunyp, 1985, p.75.

۱۵۷. همانجا، ص ۲۱، سطر ۱۵-۱۷. ۱۵۸. همانجا، ص ۲۲.

۱۵۹. علی رغم نفوذ پرشش ناپذیر سهروردی (شیخ اشراق) و به ویژه ابن عربی بر ملاصدرا، می توان گفت که برداشت و درک ملاصدرا از «علم خدا به همه چیز» بیشتر با غزالی و عین القضاات همسو و در یک خط است. مثل عین القضاات، ملاصدرا این «علم» را با «وجود» در تمامیتش برابر می کند. مقایسه کنید: کتاب المشاعر، ویرایش کرین، متن عربی، صص ۵۶-۵۰؛ متن فرانسه، صص ۱۷۷-۱۹۲. با نقد صدرا از دیدگاه های سهروردی و ابن عربی در زمینه «علم خدا» در الأسفار الأربعة (چاپ سنگی، ج ۳، ص ۳۷). خلاصه شده به وسیله فضل الرحمن، *The Philosophy of Mullā Sadra*, Albany, Sunyp, 1957.

در ادّعی تکفیر خود علیه عین‌القضات استناد کردند همین نظریّه فراعقلانی وجود است. عین‌القضات در رساله دفاعی شکوی الغریب خود بدان اشاره کرده است: ۱۶۰

نظر ما نسبت به صانع کائنات بر این است که او سرچشمه و سرآغاز وجود است، که او کلّ و وجودش واقعی است؛ و غیر از او هر چیز در ماهیتش خالی و هیچ بوده، پریشان و تباه می‌شود. کوتاه سخن، یک موجود فقط تا زمانی که این قدرت ازلی هستی او را برپا می‌دارد، وجود دارد.

شبهه این نظر را می‌توان در آثار «حجّت اسلام» به ویژه در إحياء، مشكاة و المنقذ^{۱۶۱} یافت که ظاهراً [در دفاعیه عین‌القضات] بی تأثیر بوده است. استدلال غزالی به ویژه در مشكاة نیرومند است. در واقع، نظریّه کلامی تکان دهنده وجه الله بودن اشیاء به وسیله غزالی در فصل یکم مشكاة و شگفت‌تر در تنها جزء فرعی کتاب «حقیقة الحقائق» به تفصیل مورد بحث و توضیح قرار گرفته است. در بحث از «اوج» صعود روحانی عارفان از حسیض مجاز غزالی گوید:

مردم به چشم می‌بینند که در هستی چیزی غیر از خدا

p.146. ملاًصدرا در تفسیر آیه النور (ویرایش م. خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۴۲) تلویحاً می‌گوید که تعریف غزالی از «نور» در مشكاة بر اینکه «آن که به آن اشیاء پیدا می‌شوند» با نظر پیشوایان حکمت (اثمة الحکمة) سازگار است. همین تعریف را عین‌القضات با حرارت تأیید و نقل کرده بود (تمهیدات، ص ۲۵۵)؛ مقایسه کنید با پانوش ۲۲ مذکور در فوق. تعریف مشابه دیگری از غزالی درباره نور در مقاصد است (ویرایش شهیدی، ص ۱۵۷).

۱۶۰. شکوی الغریب، ویرایش عسیران در مصنّفات، ص ۹.

Arberry, *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī*, London, George Allen & Unwin, 1969, p.32.

۱۶۱. همانجا.

وجود ندارد. ۱۶۲ هر چیزی می‌پیشد مگر روی او (سوره ۲۸:۸۸). نه که آن (چیز) ۱۶۳ به هنگام معینی تباه شود؛ نه؛ آن پیوسته (به طور ازلی و ابدی) می‌پیشد. طور دیگر نمی‌شود تصوّر کرد. چون هر چیزی غیر از او اگر به ذاتش بنگری عدم محض است. اگر از آن رویی که وجود از حقّ نخستین ساری می‌شود، نگاه کنی، موجود دیده می‌شود؛ ولی نه در ذاتش بلکه از رویی که آفریننده‌اش را باز می‌تابد. آنچه هست پس وجه الله است و بس. هر چیزی دو رویکرد دارد: یکی به سوی خود و یکی به سوی پروردگار. در رویکرد به خود آن چیز عدم است. در رویکرد به خدا آن موجود است. بدین ترتیب موجودی جز خدا و وجه الله یافت نمی‌شود. ۱۶۴

توجه داشته باشید که تصویر «وجه الله» در اینجا دقیقاً نقش یک هستی را که با آن وجود از «أحد» صادر می‌شود، به عهده دارد. به این دلیل — برخلاف تفسیر متداول از قرآن — آن به وضوح برای اینکه معنی «ذات» خدا را بدهد به کار نرفته است. اما آن یک واقعیت جداگانه مثل

۱۶۲. قول مشهوری است که عین‌القضاة به معروف کرخی منسوب می‌کند (تمهیدات، ص ۲۵۶). دیگران مانند نجم رازی و سمنانی آن را به جُنید نسبت می‌دهند (مقایسه کنید با *Der Islam*, ۵۰، ۱۹۳۷ م، ص ۵۶).

۱۶۳. بخوانید لآئنه با عفیفی (مشکاة، ص ۵۵، سطر ۱۶) نه لِآئنه آن‌طور که در مشکاة B، ص ۱۷، سطر ۱۷ خوانده شده است. شیوة قرائت عفیفی به وسیله خود غزالی در واگردان فارسی‌اش تأیید می‌شود (مکاتبات فارسی، ویرایش عباس اقبال، ص ۲۰، سطر ۱۶). الشاذلی (*Die Nische*، ص ۲۲) ضمیر را به «خدا» برمی‌گرداند، نه «هر چیز» و بنا بر این «هالک» را برخلاف قاعده ترجمه می‌کند: «کسی که سبب هلاک می‌شود».

۱۶۴. مشکاة، ص ۵۵، سطر ۱۳، ص ۵۶، سطر ۵. فکر «دو رویه» از هر چیز را می‌توان همان تصمیم مورد نظر معروف ابن‌سینا دایر بر دو رویه بودن نفس دانست. همان‌طور که M. Goichon خاطر نشان کرده غزالی از این ایده آگاهی داشته است (*Directires*، ص ۴۹۵).

«مُطاع» از «بخش حجاب‌ها» نیز نیست. وجه الله مطمئناً مُبدع هم نیست و ربطی به حرکت مادی کیهان ندارد. بلکه آن چیزی جز «سَرِیان» خود وجود نیست؛^{۱۶۵} آن چیزی است غیر از اُحدی که به ذات خود در واقع وجود دارد. همه اشیاء بدین ترتیب به ذات خود عدم محضند - دقیقاً مانند «حجاب‌های نور و ظلمت» که در نهایت جملگی حجابند. یک استنباط مشابه در دنباله همین متن آمده که بر اساس آیه معروف دیگری از قرآن درباره «وجه الله» قرار دارد.

«همه نورها از نور الأنوار برمی‌خیزند که خاستگاه و منبع نخستین آنهاست، یعنی از خود خدای تعالی است. دیگر انوار از او گرفته شده‌اند. نور حقیقی از آن اوست فقط... نور همه [اشیاء] از اوست... بلکه هویتی برای غیر از او جز در مجاز نیست. پس نوری جز او نیست. دیگر انوار نورهایی هستند از رویی که او را بازمی‌تابند،^{۱۶۶} نه از خود. پس روی هر چیزی متوجه به وی و برگشته به سوی اوست.^{۱۶۷} به هر سو بازنگری روی خدایی (فأینما تُولُّوا فثمَّ وجه الله ۲: ۱۱۵). پس خدایی جز الله نیست. چون به درستی روی خدا عبارت از رویی است^{۱۶۸} که در عبادت و

۱۶۵. به نظر می‌رسد که بعضاً بر استنباط غزالی از وجه الله مبتنی باشد. عزیز نسفی بین ذات و نفس و وجه الله تمایز قائل می‌شود. بنگرید به Fritz Meier, "Das Problem de Natur" صص ۲۲۰-۲۲۵. وحدت‌گرایی عین‌القضات و غزالی را بهتر می‌توان در چارچوب تمایز عزیز نسفی از اصحاب نار و اصحاب نور طبقه‌بندی کرد (مایر، همانجا، ص ۱۸۷).
 ۱۶۶. ترجمه طبق نسخه مشکاة B، ص ۲۱، سطر ۴-۵ (اما با قرائت «یلیه» به جای «تلیه» مقایسه کنید با مشکاة، ص ۶۰، سطر ۹).
 ۱۶۷. همانجا، ص ۶۰، سطر ۱۰؛ پس از «ذی وجه» «مُوجَّه» را اضافه نمایید. مقایسه کنید با مشکاة B، ص ۲۱، سطر ۵.
 ۱۶۸. بخوانید «الوجه مؤلیة نحوه» در مشکاة B، ص ۲۱، سطر ۶؛ مقایسه کنید با مشکاة، ص ۶، سطر ۱۱.

تأله به سوی الله (آن خدا) برگشته است». ۱۶۹

غزالی پیدا است که این اندیشه را مهم‌ترین پیام همه مشکاة می‌شمارد، و می‌گوید: «اگر آن را نمی‌فهمی به خاطر غفلت تو از چکیده حقیقتی است که ذکر کردیم». ۱۷۰ آن همان نکته‌ایست که «فصل حجاب‌ها» را آشکارا به زمینه اصلی کتاب یعنی معرفه الأديان مربوط می‌کند و این فصل چیزی جز پیاده کردن این اصل تأله به نوع بشر به طور کلی نیست. آن این ضرب‌المثل Nathan Söderblom را به یاد می‌آورد: «یک خدای زنده وجود دارد، من می‌توانم آن را از روی تاریخ ادیان ثابت کنم». ۱۷۱ ولی تاریخ دیانت (حتی) با مختصرترین «حجاب‌های نور» طبق متن ما به پایان نمی‌رسد. «فصل حجاب‌ها» ترجیحاً با برافکندن حجاب این «نمایش» الهی را به پایان می‌آورد. واقعیت نهایی «نور» سر از «آتش» درمی‌آورد که نه فقط چراغ را برمی‌افروزد بلکه هر وجود وابسته‌ای را غیر از خودش می‌سوزاند. ۱۷۲ پیام نهایی این است که «واصلان» ناتوان از «دیدن» چیزی غیر از ذات باری در اوج زیبایی‌اش نیستند؛ آنها همان‌طور که «حدیث حجاب‌ها» اشاره کرده، در «جلال و شکوه رویش» می‌سوزند. جبروت

۱۶۹. در همه گفتار مشکاة، ص ۶۰، سطر ۶-۱۱. مشکاة B، ص ۲۱، سطر ۷ تألیه به جای تأله به کار رفته است. ۱۷۰. مشکاة، ص ۶۰، سطر ۱۴-۱۵.

۱۷۱. این مطلب به وسیله آقای آدامز بحث شده است. بنگرید به:

Charles J. Adams, *Nathan Söderblom as an Historian of Religions*, Unpublished Ph.D. Dissertation, The University of Chicago, 1955, p.125.

۱۷۲. همان‌طور که قبلاً گفتیم (پانویس ۲۳) غزالی برخلاف ابن‌سینا از توضیح مستقیم درباره «آتش» در آیه نور پرهیز دارد. با این همه در بخش اول مشکاة درباره آتشی که چراغ پیامبری را روشن می‌کند سخن می‌گوید و آن را با «روح» الهی / یا «فرشته هفتاد هزار روی» مقایسه می‌کند (مشکاة، ص ۵۲) و در بخش دوم می‌گوید آنهایی آتش را می‌بینند که در آن می‌سوزند نه آنهایی درباره آن می‌شنوند (مشکاة، ص ۷۰). حالا در بخش سوم (یعنی بخش حجاب‌ها) روشن می‌شود که فقط آنانی که در آتش می‌سوزند، «واصلان» واقعی هستند (مشکاة، ص ۹۲).

الاهی آنان را در ذات خود چنان مستغرق می‌کند که فقط یگانه حق بر جای می‌ماند و هر چیزی جز «روی او» در ذوق خودش می‌پریشد و نابود می‌شود.

پروفسور وات این بازگشت به «وجه الله» را رد می‌کند و آن را به صرف نقل یک حدیث تقلیل می‌دهد که به وسیله «جاعل فرضی» تفسیر شده.^{۱۷۳} او این کار را برای این می‌کند که علی‌رغم ارجاعی که غزالی در «فصل اول» کتاب به «فصل حجاب‌ها» داده، هرگونه ارتباطی بین آن دو را نادیده انگارد.^{۱۷۴} طبق گفته آقای وات، ذوق «واصلان» برای اینکه به اندیشه «غزالی‌وار» بخورد باید بیشتر متکی بر اصول کلامی «ایمان» و «علم» که یک بار در فصل دوم مذکور شده‌اند، باشد.^{۱۷۵} تا بر نظریه لطف الاهی دایر بر تمایز بین خدا [و] «مطاع».^{۱۷۶} به منظور تقویت تئوری «جعل» آقای وات یک ناهمخوانی بین پیام نهایی «بخش حجاب‌ها» و برداشت غزالی از توحید آن‌طور که وی در فصل «التوحید و التوکل» احیاء علوم الدین بر شمرده، می‌بیند.^{۱۷۷} یک بازآزمایی دقیق‌تر از این نوشته درباره «چهار مرحله توحید»^{۱۷۸} نشان می‌دهد که پیام غزالی در هر دو کتاب بیشتر یکی است. در اینجا خلاصه آن را می‌آوریم:

مرتبه‌های یک و دو در خور مقایسه با پوست و مغز گردو است.* حال آنکه مراتب سوم و چهارم مانند هسته و روغند. مرحله اول اشاره به منافقان دارد (مقایسه کنید با

۱۷۳. مشکاة، ص ۹۲، سطر ۱۲. ۱۷۴. J.R.A.S.، ۱۹۴۹ م، ص ۸.

۱۷۵. مشکاة، ص ۷۸. ۱۷۶. J.R.A.S.، ۱۹۹۴ م، ص ۱۱.

۱۷۷. همانجا، ص ۱۵ به بعد.

۱۷۸. احیاء، ج ۴، ص ۲۱۲، سطر ۳۴-۲، مقایسه کنید با کیمیای سعادت، ص ۷۹۹.

* غزالی در احیاء برای توحید چهار مرتبه می‌شمارد: ۱. مغز، ۲. روغن مغز (لب اللباب)، ۳. پوست، ۴. پوسته پوست (قشر القشر)، و مثال از گردو می‌زند که دارای دو پوسته و مغز و روغن است، احیاء، ج ۴، ص ۲۶۲ م.

دسته ۱-۳ از «فصل حجاب‌ها» در حالی که مرحله دوم ناظر بر باورداشت عوام و شامل عمل توحید متکلمان می‌گردد (مقایسه کنید با ۲-۲ و ۲-۳ از «فصل حجاب‌ها»)^{۱۷۹}. مرحله سوم شهادت (توحید) است از طریق کشف به واسطه نور حق. این مقام مقربان است. در این مقام موحد هنوز اشیاء را در کثرت می‌بیند که علی‌رغم کثرتشان از یگانه قهار صادر شده‌اند.

در مرحله چهارم موحد چیزی در وجود نمی‌بیند مگر یکی را. این مشاهده صدیقان است. صوفیان آن را فنا در توحید می‌خوانند. چون (چنین موحدی) چیزی جز یکی نمی‌بیند، خود را هم نمی‌بیند... که این معنی را می‌دهد که او در دیدن خود و (دیگر) آفریده‌ها فانی شده است.^{۱۸۰}

تفسیر آقای وات از این گفتار باز بر اساس این فرضش است که ترکیب سه گانه ایمان، علم و شوق نمودار مسلط افکار غزالی در دوره متأخر عمر اوست. مرحله دوم را می‌شود با ایمان و علم برابر کرد؛ ولی هیچ دلیلی وجود ندارد بر اینکه «کشف» مرحله سوم باید «تجربه مستقیم عارفانه» انگاشته شود.^{۱۸۱} کشف یک واژه خنثی است. اگر آقای وات برحق بود آنگاه دشوار می‌شد ببینیم چرا مرحله چهارم اصلاً وجود دارد، و چرا تجربه صدیقان در این مرحله با توحید صوفیان مقایسه شده است. بنابر این بیشتر محتمل به نظر می‌رسد که کشف هنوز کاربرد عرفانی ذوق و «نور حقیقت» را پیدا نکرده باشد. این دو عامل به مقربان اجازه دیدن

۱۷۹. احیاء، ج ۴، ص ۲۱۲، سطر ۱۰-۱۶. درباره «باطن‌گرایی» غزالی آن‌طور که از طرز رفتارش نسبت به متکلمان برمی‌آید، بنگرید به Lazarus-Yafeh, *Studies*, pp.349-411 به ویژه صص ۳۵۵ و ۳۸۵.

۱۸۰. احیاء، ج ۴، ص ۲۱۲، سطر ۱۰-۱۶.

۱۸۱. *J.R.A.S.*، ۱۹۴۹، م، ص ۱۶.

اشیاء بسیاری را می‌دهد که از یگانه قهّار یا از فاعل یگانه (که غزالی کمی بعد به کار می‌برد)^{۱۸۲} صادر می‌شود. این فاعل یگانه را می‌توان معادل عقل محض (در برابر استدلال قیاسی متکلمان) گرفت.^{۱۸۳} به هر صورت، در اینجا بین این کشف و آنچه که راهنمای «محبوبان با نور محض» تا به مُطاع است اختلاف اندکی وجود دارد؛ حال آنکه اختلاف بین مرحله چهار و سه در احیاء دقیقاً «واصلان» را از بقیّه دسته سوم جدا می‌نماید. موحد در مرحله چهارم دیگر اصلاً توجه به کثرت ندارد. فقط متوجه حقّ یگانه است. در نتیجه بحث آقای وات بر اینکه اندیشه وحدت محض برگرفته از «فصل حجاب‌ها» با یگانگی مندرج در گفتارهای توحیدی غزالی ناهمسازی دارد - چون این یگانگی به نظر آقای وات «کاملاً سازگار (و عادةً مستلزم) کثرت نسبت‌ها در خداست»^{۱۸۴} - تنها به همین دلیل باید ردّ شود.

۵

اضافه بر «جنبه فلسفی قضیه» چیزی که خیلی زود انگیزه حمله بر مشکاة الأنوار شد، ایرانگرایی چشمگیر آن است. نخستین کسی که چنین «دیدگاه غیراسلامی» (و کلمات کفر) را به یک جاعل نسبت داد، ظاهراً شخصی جز خود غزالی نبوده است. برخلاف آقای وات، غزالی این فکر را پیش نمی‌آورد که «جاعل» می‌خواسته کالای خود را به طور نامشروع بفروشد. بلکه او یک هم‌قطار حسود را متهم به کوششی هر چند بی‌فایده، به بدنام کردن وی از طریق پخش نسخه‌های دگرگون شده مشکاة والمنقذ می‌کند.^{۱۸۵}

۱۸۲. احیاء ج ۴، ص ۲۱۲، سطر ۱۶، «مرحله سوم» بنا بر این توحید الفعل نیز خوانده می‌شود (همانجا، سطر ۲۳).
۱۸۳. همانجا، سطر ۳۴.

۱۸۴. J.R.A.S.، ۱۹۴۹ م، ص ۱۷.

۱۸۵. مکاتیب فارسی، ویرایش عباس اقبال، صص ۳ و ۱۱. Krawulsky, Briefe, pp.16 and 36.

حقیقت این داستان شگفت هر چه باشد، واقع این است که «بخش حجاب‌ها» - نه مایقی مشکاة - مشخصاً شیوه نگرش ایرانی دارد (ر.ک: به ۶-۱-۲). البته به نظر شگفت می‌آید که شخص غزالی خواسته باشد که حتی تلویح کند ثنوبگری ایران پیش از اسلام از نظر محتوا و مقاصد با نظریه «نور» وی یکی بوده است. چنین اظهار همدلی برای مجوس کمتر شگفت‌آور بود اگر کسی غیر از غزالی، یا حتی شخصی نزدیک به او، آخرین دستکاری را در مشکاة کرده باشد. یک نامزد احتمالی برای چنین ویرایشگری ممکن است عین‌القضات همدانی باشد.^{۱۸۶} از سوی دیگر دلائل چندان خوبی وجود ندارد که بر عین‌القضات گمان جعل بریم، چون او نسبت به دلبستگی‌ها و همدلی‌هایش بسیار باز و رُک‌گو بود. به هر صورت ایران‌گرایی به تنهایی مثل «نوافلاطون‌گرایی» یک ملاک چندان روشن برای تشخیص مسئله نیست.^{۱۸۷}

نسخه خطی سابق الذکر شهید علی پاشا (۱۷۱۲) که فقط چهار سال پس از درگذشت غزالی نوشته شده هر چند تضمین مطلق نیست ولی

مقایسه کنید با van Ess, "Quelque", p.59.

۱۸۶. برای این ایران‌گرایی بنگرید *The Muslim World* شماره ۶۸ (۱۹۷۸م)، ص ۲۰۰. به یاد داشته باشید که عین‌القضات «حدیث حجاب‌ها» را با هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت ذکر می‌کند (تمهیدات، ص ۱۰۲)؛ مقایسه کنید با پانوشته‌های ۲۶-۲۸ مذکور در فوق.

۱۸۷. بدین ترتیب «ایران‌گرایی» یکی از دلایل عمده‌ای است که قسمت دوم نصیحة الملوک اینک مورد شک قرار گرفته است (Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia*, p.392) یا به سادگی قلب و جعل انگاشته شده است. بنگرید به:

Patricia Crone, "Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? on authorship of *Nasīhat al-Mulūk*," in *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 10, 1987, pp.167-191.

این ایران‌گرایی می‌تواند خواننده را به استنتاج مشابهی در مورد «بخش حجاب‌ها» وادارد. به هر حال این نوع قیاس بهتر از دیگر انواع قیاس نخواهد بود. در واقع ایران‌گرایی «بخش حجاب‌ها» ربطی به «ایدئولوژی پادشاهی» نصیحة الملوک ندارد.

بی شبهه بحث اعتبار نسخه را قوت می بخشد. برای من روشن نیست چه موجب شد الشاذلی بیندیشد که این نسخه بایست با دست نوشته غزالی یکی نگریسته شود.^{۱۸۸} همان گونه که عفیفی وصف کرده این نسخه «حاوی اغلاط بسیار، افتادگی و تباه شدگی های متن و اشتباهات دستوری است».^{۱۸۹} به علاوه هیچ نسخه ای از بیش از ۳۵ نسخه باقیمانده از مشکاة به نظر نمی رسد که زودتر از ۷۳۹ هجری نوشته شده باشند.^{۱۹۰} بدین ترتیب یک شکاف ۲۰۰ ساله از جهت دلالت نسخ خطی وجود دارد. در این شرایط دلایل خارجی از منابعی چون نوشته های ابن رشد و ابن طفیل هنوز اهمیت درجه یک دارند. ابن طفیل به گفته H. Lazarus-Yafeh کارهای معتبر غزالی را همردیف با آثار قلب و جعل منسوب به وی، با هم ذکر می کند.^{۱۹۱}

لازاروس یافه قول خود را مبنی بر اینکه «بخش آخر مشکاة باید مثل همه محتویات کتاب معتبر انگاشته شود» بر دو دلیل استوار می کند: نخست، تحلیل زبان شناسی وی «نشان از اختلاف مهمی نمی دهد»، و دوم، واقعیت کم دانسته شده اینکه «فخر رازی (م ۶۰۶ ق) مشکاة را به تفصیل در تفسیر قرآنش (مفتاح الغیب = التفسیر الکبیر، سورة ۳۵: ۲۴) مورد بحث قرار داده است». این نکته دوم را لازاروس یافه به تفصیل نمی پرورد. او فقط ذکر می کند که «مفسر بزرگ قرآن... پیشاپیش می دانست که مشکاة غزالی حاوی بخش آخری که آقای وات آن را جعل می داند، هست».^{۱۹۲} متأسفانه موضوع کمی پیچیده تر از این است. یک نگاه کوتاه به تفسیر

۱۸۸. Die Nische، مقدمه، ص سیزدهم. ۱۸۹. مشکاة، مقدمه، ص ۶.

۱۹۰. این داوری بر اساس بررسی های Bouyges در Algazeliana I، به عمل آمده است، بدوی، مؤلفات، ص ۱۹۳. توجه داشته باشید که نسخه برلین ۳۲۰۷ فاقد «بخش حجاب ها» است.

191. H. Lazarus-Yafeh, *Studies*, pp.256 and 480.

۱۹۲. همانجا، ص ۴۲ مقایسه کنید با ص ۲۸۰ و ۳۳۶.

رازی نشان می‌دهد که بخش آخرین یا «پایانه» مشکاة با متن متداول آن مشکاة که در دست داریم در محتوا و بیان ناهمخوان است. از سوی دیگر یک شرح تازه از مشکاة اخیراً به زبان فارسی به دست آمده که منسوب به همین فخر رازی است ولی با مندرجات تفسیر وی از بسیاری جهات در تضاد است. من نخست واگردان عربی تفسیر رازی را برمی‌رسم.

در آغاز باید بگوییم که «حدیث حجاب‌ها» در اینجا اصلاً آخرین بخش را تشکیل نمی‌دهد، بلکه فصل دوم است که به دنبال آن بخش سوم درباره تمثیل و نمادپردازی مشکاة می‌آید. در این «بخش سوم» رازی ده تفسیر حدیثی مختلف از «آیه نور» را بررسی می‌کند. تفسیر شماره ۵ به صراحت با تفسیر «شیخ الغزالی» یکی است؛ و آن عبارت از یک خلاصه از نظریه پنج قوای حسی است، همان‌طور که ما در بخش دوم مشکاة می‌بینیم.^{۱۹۳} تفسیر شماره ۶ یک خلاصه از واگردان ابن سینا از همین مطلب است. همه اینها به دنبال یک «بخش اول» مفصل می‌آید و در آن رازی پس از یک مرور مختصر از تفاسیر حدیثی قسمت اول از آیه نور اظهار می‌دارد که «شیخ غزالی» رساله‌ای به نام مشکاة الأنوار در تفسیر آیه مورد بحث نوشته است، و در آن گمان برده است که خدا در واقع نور است و تنها «نور» اوست.

در اینجا رازی مقصود خود را که خلاصه کردن بحث غزالی است بیان می‌کند و حتی نکات دیگری در تقویت آن، پیش از آنکه تعیین کند درست یا نادرست است، اضافه می‌کند. در واقع آنچه که در بخش اول انجام می‌دهد بسیار لفظی و ادبی است. تنها نکته اضافی که رازی سرافرازانه می‌آورد این است که ۱۳ دلیل دیگر در برتری «نور عقل» بر «نور مادی

۱۹۳. التفسیر الکبیر، قاهره، ۱۳۵۴-۱۳۷۵ ق، ج ۲۳، ص ۲۳۳، سطر ۶، ص ۲۳۴، سطر ۱۶ (آغاز بخش سوم در صفحه ۲۳۱ است).

چشم» افزوده است که مجموعاً ۲۰ دلیل می شود.^{۱۹۴} باید توجه داشت که او چیزی درباره تفسیر بحث انگیز غزالی از وجه الله نمی گوید، هر چند اساس فلسفی آن را توضیح می دهد که عبارت است از «افاضه نور وجود» بر ممکن الوجودهایی که خود به خود «نبود» محضند.^{۱۹۵} در پایان این فصل مفصل او چهار فرض را می گیرد که بگوید که نظریه منقول غزالی یک نوع بازشناختن خدا به نام های «نور»، «آفریننده جهان» و «آفریننده قوای حاسه» است و سازگار با تفسیر حدیثی خود او از آیه نور.^{۱۹۶}

درباره بخش دوم یعنی شرح «حدیث حجاب ها» نام غزالی باز ذکر نمی شود. پیداست که رازی دارد چند خط نخستین «بخش حجاب ها» را تحت اللفظی نقل می کند همراه با «هفتاد حجاب نور و ظلمت» به اضافه انواع حدیث که در متن متداول آمده و به انضمام نخستین توضیح اصولی از «مجبوبیت» و تقسیم محجوبان به اقسام گوناگون. آنگاه رازی به بازشناسی سه دسته به نحوی می پردازد که به کلی با تمام «فلسفه دین» مورد بحث بالا فرق دارد. اولین دسته طبق این تفسیر «اشخاصی که با ظلمت محض محجوب شدند» کسانی هستند که چنان درگیر گرفتاری های مادی هستند که حتی به نظرشان نمی رسد که بپرسند آیا وجود واجب الوجود را می توان از روی موضوعات حسی موجود استنباط کرد (به عبارت دیگر آنها با طبقه ۲-۱ مشکاة تطبق می کنند).^{۱۹۷}

۱۹۴. همانجا، صص ۲۲۴-۲۳۰ (آغاز بخش اول در صفحه ۲۲۳ است).

۱۹۵. همانجا، ص ۲۲۹، سطر ۱۱-۲۴.

۱۹۶. همانجا، ص ۲۳۰، سطر ۲۴-۲۸. شاید الفاظ «کلام مستطب» که «ولکن» را به دنبال دارد، باید چنین خوانده شود: کلام غیر مستطب؟ حتی در این صورت نیز من نمی توانم بفهمم بر چه اساسی فرانتز ژرنال نتیجه می گیرد که رازی در این بحث به شدت مجبور شد که علیه چنان دیدی موضع بگیرد. بنگرید به:

Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p.160.

۱۹۷. تفسیر، ج ۲۳، ص ۲۳۱، سطر ۴-۱۰ (آغاز «بخش دوم» در صفحه ۲۳۰ است).

برعکس، آنهایی که این سؤال را می نمایند طبق روایت تفسیر به «طبقه دوم» تعلق دارند، یعنی «آنهایی که با آمیزه‌ای از نور و ظلمت محجوبند». رازی توضیح می دهد که آنها با نور محجوب خواهند بود تا زمانی که قادر به تصوّر مفهوم بی نیازی از غیر شوند که البته یک صفت الاهی است. ولی آنها با ظلمت محجوبند، تا زمانی که به غلط آن صفت را به چیزی دیگر نسبت می دهند که به راستی واجد آن نیست مثل اجسام مادی. برخی البته بر این باورند که «ممکن» اصلاً نیاز به «مؤثر» [در وجود] ندارد؛ دیگران که این را نمی پذیرند،^{۱۹۸} «مؤثر» را در طبایع اشیاء ممکن الوجود یا در حرکت و اتصال و تفرقه و غیره می جویند. همه اینها متعلق به همین طبقه هستند.^{۱۹۹} پس از این رازی طبقه سوم یعنی آنهایی که با نور محض محجوبند برمی شمارد، و اضافه می کند که راهی به معرفت خدا نیست مگر از طریق شناخت صفات سلبی و عقلانی متعدّد و از آنجا که صفات الاهی بی شمار است لذا انسان علی رغم پیشرفت هایش همیشه محجوب باقی می ماند.^{۲۰۰}

مقابله روایت فخر رازی با متن متداول مشکاة تکان دهنده است، به ویژه با توجه به تفاوت دیدگاه‌های فلسفی و کلامی مربوطه آنها. در حالی که متن متداول فلاسفه طبیعی را در مرتبه پایین (۱-۱) جای می دهد ولی آنهایی که در جستجوی یافتن برانگیزنده افلاکند بالنسبه در بالا (۳-۳-۳)، رازی در تفسیر خود آنها را با هم در طبقه دوم جای می دهد، و رده بالا یا سوم را علی رغم زبان فلسفی اش برای صفتگرایی کلامی می گذارد که غزالی آقای وات - چنان چه «بخش حجاب‌ها» را خودش نوشته باشد - بایست آنان را آنجا می گذاشت! حال فرض کنیم که رازی در واقع «بخش حجاب‌ها» را همان گونه که خود می شناخت خلاصه نموده باشد، آیا این

۱۹۸. همانجا، سطر ۱۷. من به جای یُسَلِّمُ چنین می خوانم: لا یُسَلِّمُ.

۲۰۰. همانجا، سطر ۲۰-۲۶.

۱۹۹. همانجا، سطر ۱۱-۱۹.

دلیلی به نفع «نظریه جعل» آقای وات است، و نه علیه آن؟ دست‌کم به یک اندازه تصوّرپذیر است که آن که «تقلب» کرده در واقع رازی بود. به عبارت دیگر سعی به انجام همان کاری را داشت که دیگران پیش و پس از او از راه‌های دیگر برای حفظ جایگاه غزالی به عنوان یک دانشمند و متکلم شریعتمدار نموده و می‌نمایند. البته دور از ذهن است که مفسّر بزرگ قرآن از روایت متن متداول مشکاة «آگاه نبوده باشد»، در حالی که این روایت در ۵۷۵ هجری حتی در آندلس شناخته شده بود. شواهدی هست که نشان می‌دهد که رازی آگاه بوده است. این توجه ما را به رساله فارسی‌ای برمی‌گرداند که اخیراً توسط آقای نصرالله پورجوادی بر اساس مجموعه منحصر به فرد مؤرخ ۸۳۹ هجری به نام رسالة تأویلات مشکلات الأحادیث المشكلة منتشر شده است.^{۲۰۱}

هر چند این متن کوتاه (سه صفحه چاپی) ارجاع صریحی به رازی و مشکاة ندارد، قرائن بسیاری این حدس معقول را پیش می‌آورد که ما با شرح دیگری منسوب به فخر رازی از کتاب غزالی روبرو هستیم. این شرح شاید تقریرات رازی بوده که توسط یک شاگردش نوشته شده است. آن مرکّب است از سه بخش (که اصل نامیده شده‌اند) که همان استخوان‌بندی نامرتّب سه فصل مربوط به تفسیر رازی را دارند. شرح از این حدیث نبوی شروع می‌شود: «خدا موجودات را در ظلمت آفرید، آنگاه از نور خود بر آنها فرو پاشید»، (که در بخش اول مشکاة آمده است).^{۲۰۳} اصل اول نظریه غزالی را به همان روش تفسیر قرآن توجیه

۲۰۱. نصرالله پورجوادی، «فخر رازی و مشکاة الأنوار غزالی» در معارف، ج ۲، شماره ۲، ۱۳۶۴ ش، صص ۲۱۳-۲۲۹ (متن، صص ۲۲۶-۲۲۹). جای شگفتی است که آقای پورجوادی در اینجا به تفسیر اصلاً اشاره و ارجاع نمی‌کند، بلکه بر اساس مقایسه با آثار دیگر رازی برای اصالت رساله دلیل می‌آورد.

۲۰۲. مشکاة، ص ۵۱، سطر ۲۰۱. متن فارسی (ویرایش پورجوادی، ص ۲۲۶) به جای «أفاض» لفظ رَش را می‌آورد که با نقل شرعی حدیث سازگار است (مقایسه کنید با A.J. Wensinck)

می‌کند، و توضیح می‌دهد که چگونه خدای تعالی نور آسمان و زمین است و چرا عقل صفت شایسته‌تری از قوای پنجگانه حسی است. فقط هفت دلیل برای برتری عقل در اینجا طرح می‌شوند که اساساً از بخش اول مشکاة گرفته شده‌اند.^{۲۰۳}

استثناء دلیل شماره ۷ از متن فارسی است، و در میان ادله غزالی دیده نمی‌شود ولی در تفسیر کبیر با شماره ۵ آمده است. (این استدلال اساساً از ابن سیناست که حس بر خلاف عقل بر اثر کارکرد زیاد، ضعیف می‌شود).^{۲۰۴} دلیل شماره ۵ از متن فارسی، همان ایده شماره ۷ غزالی را دارد، ولی طوری آورده شده مثل اینکه فقط در تفسیر رازی یافت می‌شود، در حالی که همان دلیل شماره ۲۰ است. (این شبهه برانگیز است، چون ممکن است چنین برداشت شود که شیء ساکن در حرکت است؛ و برعکس، همان‌طور که شخص نشسته در کشتی که به نظرش ساحل متحرک می‌آید، یا آنجا که سایه‌ها بی حرکت به نظر می‌رسند).^{۲۰۵} اصل دوم درباره حدیث حجاب‌هاست (ر.ک: پانوش)، و اصل سوم درباره تفسیر فلسفی غزالی از این حدیث است: «خدا آدم را بر صورت خویش آفرید». این تفسیر احتمالاً نظر رازی را بر اینکه غزالی در بخش‌های یک و دوی مشکاة چه

et... Conocordances IV, p.48 & VII, p.19

۲۰۳. مشکاة، صص ۴۴-۴۷. فهرست زیر می‌تواند روشنگر این نکته باشد (G = متن استاندارد

مشکاة است و PP نشان‌دهنده متن فارسی ویرایش پورجوادی است و RT = تفسیر).

GM1 = PP1 = RT1 GM5 = PP6 = RT4

GM2 = PP2 = RT7 GM6 = PPX = RT12

GM3 = PP3 = RT18 GM7 = PP5 = RT20

GM4 = PP4 = RT8 GMX = PP7 = RT5

۲۰۴. تفسیر، ج ۲۳، ص ۲۲۵ تا آخر، ص ۲۲۶، سطر ۲، مقایسه کنید با ابن سینا، اشارات، ویرایش

Forget ص ۱۷۷؛ *Directires*, Goichon، ص ۴۳۸.

۲۰۵. تفسیر، ج ۲۳، ص ۲۲۸، سطر ۵-۱۰.

بایستی می‌گفت، منعکس می‌کند؛ هرچند با آن کاملاً یکی نیست.^{۲۰۶} چون این امر در بخش سوم نقل رازی در تفسیر مورد بحث قرار نگرفته، این نشان می‌دهد که متن فارسی از آن برگرفته نشده، بلکه مستقیماً از خود و مکتب فخر رازی نشأت دارد.

جالب‌ترین اصل برای منظور ما البته اصل دوم یعنی بحث از «حدیث حجاب‌ها» است. در شرح فارسی مانند تفسیر کبیر اشاره صریحی به غزالی وجود ندارد. پس از نقل خود حدیث (با «هفتاد حجاب نور و ظلمت» ولی بدون تفاوت) و یک ارجاع کوتاه به سروۀ ۴۲:۵۰ بحث با یک پاسخ به اشکال اینکه محجوبیت فقط ناظر بر بشر است نه خدا، آغاز می‌شود. به دنبال آن تحقیق کوتاهی می‌آید بر اینکه هر مقام عرفانی مبدل به حجاب می‌شود اگر عارف از حرکت برای وصول باز ایستد،^{۲۰۷} و اینکه برای «مقام» و «حجاب» به هر صورت پایانی نیست؛ فقط «نور محمدی» می‌تواند مراحل هفتادگانه آنها را بفهمد. این بحث به نظر می‌رسد که تکیه بیشتری روی «بی‌نهایتی» حجاب از تفسیر کبیر دارد، ولی حجاب در اینجا به مقام عرفانی، نه صفات کلامی، تفسیر شده است. اشاره به نور محمدی در تفسیر کبیر نیست، حال آنکه ارجاع مشابهی به نیروی پیامبری در صفحه اول «بخش حجاب‌ها»ی متداول یافت می‌شود. به علاوه در تفسیر کبیر مسئله «واصلان» طرح نشده، در حالی که این در دو چهره‌الگوهای کهن، حضرت ابراهیم و حضرت رسول، در متن متداول تجسم می‌یابد که بسیار مهم و اساسی است.

۲۰۶. متن فارسی ویرایش پورجوادی، ص ۲۲۸ سطر ۵. طبق این متن بحث حجة الاسلام این است که هویت فرد بشر به همان حال تولد باقی می‌ماند، حال آنکه وجود جسمانی متغیر می‌شود. بنا بر این حقیقت آدمی با بدن او یکی نیست. مقایسه کنید با پانوش ۲۵ مذکور در فوق.

۲۰۷. متن فارسی، ص ۲۲۸، سطر ۲. من به جای «از» «آن» می‌خوانم و بعد از «وصول» کما می‌گذارم.

پس از این تحقیق، اصل دوم یا حقیقت پایان می‌یابد. این نمایش کوتاهی از زمینه اصلی طبقه‌بندی مقولات گوناگون نوع بشر است بر حسب درجات محجوبیت. متن فارسی برای اینکه تماماً درخور فهم شود نیاز مبرم به چند توضیح، به ویژه بازسازی جملات گمشده، دارد.*

و حقیقت آن است که مردم بر دو قسم‌اند: یکی آن که نهایت مقصد او جز تحصیل اسباب قضاء شهوت و امضاء غضب [نفس] نبُود، و مقصود او جز حرص و هوا نبُود. و قسم دوم آن که مطالب [آنها] چیزی دیگر باشد. [ایشان هم بر دو قسم‌اند: قسمی آن که تنزیه معبود خود نکند از علائق جسمانی]^{۲۰۸} چنان‌که بت پرستان و ستاره پرستان و مُشَبَّه نیز در این باب داخل‌اند. دوم آن که تنزیه معبود خود کند از علائق جسمانی. و ایشان هم به دو قسم‌اند: قسمی آنکه کثرت و تغییر بدان چیز روا دارند، چنان‌که افلاکیّه و وثنیّه (محتماً باید ثنویّه خوانده شود). و دوم آن که روا ندارند (یعنی نمی‌پذیرند) و جمله انوار و کُلّ ممکنات را آثار رحمت و نتایج حکمت دانند. پس واصلان این قوم [اند] که معبود [خود] را به برهان شناسند. پس چندان محبت کمال او بدیشان غلبه کند که از هر چه جز او بُود فانی شوند. هر کس را که این حالت حاصل نیست، از آنچه اوج رفعت بشریت است محجوب است و مراتب محجوب بر حسب

* در اینجا ما عین متن فارسی را با اصطلاحات و ترتیبی که پروفیسور لندولت پیشنهاد کرده‌اند، می‌آوریم / م.

۲۰۸. متن فارسی جایگزین شده احتمالاً این چنین می‌شود: «و ایشان بر دو قسم و قسمی آن که تنزیه معبود خود نکند از علائق جسمانی» (متن فارسی، ص ۲۲۸ بین «باشد» و «چنان‌که»).

مراتب بعد از این درجه است. ۲۰۹

طبقه‌بندی بالا پیداست که با بخش‌بندی سه‌گانه «حجاب‌ها» که در روایت متداول مشکاة و تفسیر رازی آمده، خیلی فرق دارد. آن بر اساس یک منطق حذف متوالی از عام به خاص می‌رسد. ما طرح این امر را در زیر نشان می‌دهیم.

عبادت انسان عبارت است از:

الف. خود مرکزانه (به خاطر مقاصد ب. ناخود مرکزانه است. یا شور و شوق شخصی است).

چنان چه پاسخ «ب» است آنگاه موضوع عبادت الف. متعلق به جهان مادی است (شامل اجسام ساخته دست انسان یا اجرام فلکی «اهل تجسیم» یا موحدان از اهل تشبیه).

چنان چه پاسخ «ب» است آنگاه موضوع عبادت: الف. قابلیت کثرت و تبدیل را دارد ب. استعداد کثرت و تبدیل را ندارد. (در حوزه مابعدالطبیعه احتمالاً به مصداق نظریات فلسفی، عقول فلکی و دوگانگی است).

اگر پاسخ «ب» است آنگاه اشاره به این امر دارد:

الف. درخور تصوّر است همچون ب. تصوّرناپذیر است ولی منبع وجود چیزهایی که آثار رحمت از راه عشق به دست می‌آید. و نتایج حکمت الهی‌اند.

علی‌رغم این شکل اصولی منظم که متن فارسی را ممتاز می‌کند، دیدگاهی که نسبت به دسته‌بندی نوع بشر در اینجا به کار رفته، پیداست که به روح متن متداول «بخش حجاب‌ها» بسیار نزدیک‌تر است تا تفسیر

رازی. آن در واقع فقط یک نقطه مشترک با روایت تفسیر دارد: آنها که شور و شوق خود را عبادت می‌کنند - نه دانشمندان طبیعی - استخوان‌بندی طبقه را تشکیل می‌دهند. اما صفات کلامی تفسیرکیر در اینجا نیست و معرفة الأديان متن متداول مشکاة که در روایت تفسیر نیست، در اینجا هست. مانند متن متداول، واگردان فارسی به روشنی توحید اهل تجسیم را در همان طبقه عام به مثابه بت‌پرستان معمولی می‌گذارد، و مضافاً باور در افلاک آسمانی به علاوه توحید فلسفی و عرفانی را در مرتبه بالاتر از مجسمه جای می‌دهد.

شاید بهتر این باشد که ما نتیجه بگیریم که فخر رازی از وجود «بخش حجاب‌ها» آگاه بوده ولی صلاح دیده محتوای آن را طبق فهم شنوندگانش تعدیل کند. اگر هم ما آن را چنین انعطاف‌پذیر بگیریم، باز این امکان باقی می‌ماند که روایت فارسی در واقع توسط یکی از شاگردانش - نه خود رازی - نوشته شده است. در میان آنها ما ابوالحسن مسعود بن محمود شیرازی (م ۶۵۵ هجری) را می‌شناسیم که پس از برخورد معروف فخر رازی با شیخ نجم الدین کبری به حلقه پیروان صوفی اخیر الذکر درآمد.^{۲۱۰} اگر این شیرازی نویسنده شرح فارسی باشند، آنگاه لحن تند صوفیانه شرح چندان عجیب نخواهد بود.

با وجود این فرض، جای این پرسش به هر حال باقی است که چرا در تفسیر کبیر و شرح فارسی بحث «حدیث حجاب‌ها» بخش دوم نه سوم (از سه بخش کتاب) را تشکیل می‌دهد. دشوار به نظر می‌رسد که رازی به

۲۱۰. بنگرید به فریتز مایر Fritz Meier، فوائح الجمال و فوائح الجلال از نجم الدین کبری، مقدمة آلمانی، ص ۴۵.

Wiesbaden, Steiner, 1953.

همچنین بنگرید به: پورجوادی، «رابطه فخر رازی با مشایخ صوفیه» در معارف، ج ۳، شماره ۱، ۱۳۶۵ ش، صص ۲۹-۸۰ و مرور من بر این مقاله در Abstracta Iranica، شماره ۱۰، (۱۹۸۷ م) ص ۱۹۸.

ویژه در تفسیر کیرش خواسته باشد که بحث «آیه نور» را به دو نیم کند، مگر آنکه مأخذ کارش پیشاپیش این چنین بوده باشد. شرح فارسی این نظر را تأیید می‌کند که آن متن مشکاة که در درس رازی به کار رفته، «بخش حجاب‌ها» را در وسط، نه در آخر داشته است. این موجب می‌شود که ما بینگاریم که (لا اقل) دو متن مختلف دستنوشته یا اصلاح شده از مشکاء الأنوار در قرن ششم هجری وجود داشته است. یکی از این دو باید همین متن متداول باشد که فقط نسخه مورخ ۵۰۹ هجری به اضافه توضیحات ابن طفیل (البته اگر مقدمه حی بن یقظان را ابن طفیل خود شخصاً نوشته باشد) نشانگر وجود آن در آن دوره از زمان است. به هر صورت این متن تنها دلیل خارجی است که تأیید می‌کند دو مبحث «آنهایی که با نور محض محجوبند» و «واصلان» توسط غزالی در آخر مشکاة مورد بحث قرار گرفته‌اند.^{۲۱۱} نسخه بازنوشته دیگر بایست همان که احتمالاً مأخذ دوروایت فخر رازی بوده، باشد. به طور قابل ملاحظه‌ای این دو با هم اختلاف دارند، ولی در بحث از «حدیث حجاب‌ها» که بلافاصله پس از بخش اول می‌آید، همخوانند. من از مجموع محتوای متن دلیلی نمی‌بینم که به این ترتیب چرا نباید در متن اصلی به وسیله خود غزالی برگزیده نشده باشد.^{۲۱۲} فقط یک بررسی دقیق از همه متون دستنوشته، به اضافه شواهد خارج از متن علاوه بر آنچه که در این مقاله آوردیم، می‌تواند این ناهمخوانی‌ها را روشن کند، و نشان بدهد تا چه اندازه آنها بر مسئله اصالت کار غزالی اثر داشته‌اند.

۲۱۱. پانویست ۱۴۰ مذکور در فوق.

۲۱۲. ارجاع در بخش اول (مشکاة، ص ۴۵، سطر ۲) به یک توضیح از «حجاب عقل» به دنبال «بخش سوم» که موننگمری وات (J.R.A.S., ۱۹۴۹ م، ص ۱۲) آن را «به ویژه رازگونه» می‌یابد، بنا بر این بایست محتملاً به گفتار مربوط به «مرحله ماورای عقل» که ما اینک در «بخش دوم» داریم، معطوف باشد (یعنی مشکاة، ص ۷۷).

غزالی و اسماعیلیان

مروری بر فضائح الباطنیّة، مهم‌ترین کتاب وی در این زمینه

محمد جعفر محبوب

بهرتر است بی‌هیچ‌گونه گفتگوی مقدّماتی درباره‌ی زندگی و آثار حجة الاسلام امام ابو حامد محمد بن محمد طوسی معروف به غزالی به بحث درباره‌ی جدال وی با باطنیان و آثار او در این زمینه بپردازیم و از محیط تاریخی و سیاسی و اجتماعی و دینی زندگانی وی تنها بدان بخش اشاره کنیم که با مسائل مورد نظر ما در رابطه مستقیم است.

نخستین کسی که گفتگو در این باب را آغاز کرد، ایگناتس گلدزیهر دانشمند شرق‌شناس و اسلام‌شناس بزرگ مجارستانی است که نخست بار به سال ۱۹۱۶ میلادی با یافتن نسخه‌ای خطی از فضائح الباطنیّة غزالی که موزه بریتانیا چهار سال پیش از آن (۱۹۱۲) خریداری کرده بود، بخشی مهم از کتاب را انتشار داد و مقدّمه‌ای مفید و ممتّع بر آن افزود.^۱

۱. عنوان و نشان کتاب گلدزیهر این است:

مقدمه گلدزیهر دارای دو بخش است: بخش نخست درباره تألیف کتاب و سوابق تألیف و تصنیف در این مسئله (ردّ بر اسماعیلیان) است. بخش دوم آن تحلیلی است از کلّ مضمون فضائک الباطنیة غزالی. وی در نخستین بخش مقدمه خویش از اندیشه «تقلید» در اسلام گفتگو، و اشاره می‌کند که همین اندیشه مرکز اصلی حمله غزالی به باطنیان قرار گرفته و از آن به نظریه «تعلیم گرفتن از امام معصوم» که باطنیان بدان عقیده دارند گریز می‌زند و نه تنها تعلیم گرفتن از امام بلکه نظریه معصوم بودن امام و ضرورت آن را نیز مورد بحث قرار می‌دهد و ابطال می‌کند.

یکی از فصل‌های مهمّ این بخش از مقدمه گلدزیهر، فصل چهارم آن است. وی در این فصل، تا حدّ مقدور کسانی را که در نوشتن ردّ بر اسماعیلیان مقدّم بر غزالی بوده‌اند یاد می‌کند و پیش از همه کتابی را که در آن ابو عبدالله بن رزام عقاید اسماعیلیان را ردّ کرده است یاد می‌کند.^۱ تاریخ زندگانی و درگذشت ابن رزام دانسته نیست، اما بی‌شک از آغاز قرن

Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja - Sekte. Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung, No. 3, Leiden, E.J. Brill, 1916. 112+81 pp.

۱. ابن ندیم در الفهرست بخشی قابل ملاحظه از این کتاب را نقل کرده و در صدر آن آورده است:

ابو عبدالله رزام در کتابی که در ردّ بر اسماعیلیان نوشته و پرده از مذاهب آنان برداشته، گفتاری دارد که ما آن را به همان الفاظ در اینجا می‌آوریم و عهده‌دار صدق و کذب او نیستیم (ترجمه فارسی الفهرست از م. رضا تجدد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۶ ش. ص ۳۴۸). سپس چند بخش و حکایت از آن کتاب (قریب پنج صفحه از ترجمه فارسی) را نقل کرده و در پایان آن آورده است: «این بود آنچه در این باره بدست آورده‌ایم، و خداوند بهتر از همه به صحت و بطلان آن آگاه است» (۳۵۳). در این قسمت همان داستان عبدالله بن میمون قذاح، گویا برای نخستین بار نقل شده است و ظاهراً ابن ندیم بدانچه در این کتاب آمده بوده اعتماد کامل و تام نداشته و از این روی درستی آن را بر عهده نگرفته است؛ نیز رجوع شود به مقریزی، چاپ بوننس، ص ۱۲ س ۱۳.

چهارم هجری تجاوز نمی‌کند. در پایان سده چهارم سعدبن محمد ابو عثمان غسانی قیروانی نحوی کتابی در ردّ بر ملاحده نوشت. سپس نوبت ابوبکر باقلانی (متوفی در ۴۰۳ هـ / ۱۰۱۲ م) فرا رسید. وی کتاب کشف الاسرار و هتک الاستار را در ردّ باطنیان نوشت. از همین جا دشواری بزرگی رخ می‌نماید و آن اینکه در نسخه‌های چاپی احیاء علوم الدین غزالی چنین آمده است: «وَ قَدْ ذَكَرْنَا فِي كِتَابِ الْمُسْتَظْهَرِ، الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ كِتَابِ كَشَفِ الْاَسْرَارِ وَ هَتَكَ الْاَسْتَارِ تَأْلِيفِ الْقَاضِي ابْنِ الطَّيِّبِ فِي الرَّدِّ عَلَى أَصْنَافِ الرِّوَاغِصِ مِنَ الْبَاطِنِيَّةِ مَا يُشِيرُ إِلَى وَجْهِ الْمَصْلِحَةِ فِيهِ».^۱ این جمله بسیار مهم است و اگر درست و معتبر باشد باز می‌نماید که مستظهري (یعنی فضائح الباطنية) از کتاب کشف الاسرار باقلانی گرفته شده است. گلدزیهر معتقدست که این کار دزدی است رسوا، و ممکن نیست غزالی مرتکب آن شود. چه، غزالی کتاب خود را صد سال پس از باقلانی نوشته و در تمام این مدت کتاب‌های باقلانی معروف و متداول بوده است. وانگهی، غزالی که در المستظهري هیچ اظهاری درباره گرفتن چیزی از کتاب باقلانی نکرده است، چگونه خود در احیاء بدان تصریح می‌کند؟

از این گذشته غزالی نارضایی خود را از آنچه گذشتگان وی در این باب نوشته‌اند ابراز می‌دارد و باقلانی نیز یکی از آنهاست. علاوه بر این باید توجه کرد که ستون فقرات و مرکز اصلی ردّ غزالی بیشتر متکی بر قسمتی از مذهب باطنیان است که پس از مرگ باقلانی آشکار و بر روی آن تبلیغ شد و آن مسئله وجوب تعلّم و یادگیری دین از امام معصوم است

۱. معنی آن چنین است: «و ما همانا آن را در کتاب مستظهري، استنباط شده از کتاب کشف الاسرار و هتک الاستار، تألیف قاضی ابوالطیب (باقلانی) در ردّ بر انواع رافضیان باطنی آنچه را که در آن به وجه مصلحت اشارت رفته است یاد کرده‌ایم». این جمله، در باب پنجم از جلد دوم احیاء (فی ادوارات السلاطین و ...)، در «نظر دوم از این باب» (فی قدر المأخوذ و صفة الاخذ) آمده است، که در نسخه چاپی نویسنده این سطور، چاپ دارالرشاد الحدیثه، مغرب، دارالبیضاء، بدون تاریخ، ص ۱۴۱ است، در سطر اول تا سوم آمده است.

و مرکز ثقل کتاب غزالی آن است که ثابت کند لازم نیست امام معصوم باشد و باطل شمردن رأی و نظر و واجب دانستن آموزش از امام معصوم نیز خطاست. به این دلایل است که گلدزیهر بسیار بعید می‌داند که غزالی در این تألیف خویش به باقلانی اعتماد کرده باشد.

نیز نزدیک به یک قرن پیش از دوران خلافت مستظهر، علی بن سعید اصطخری معتزلی ردی بر باطنیان نوشت و آن را به خلیفه وقت اهدا کرد و خلیفه به پاداش آن ملکی را وقف او و بازماندگانش کرد.

در همان روزگار معتزلی دیگری به نام اسماعیل بن احمد بستی کتابی دیگر به نام کشف اسرار الباطنیة تألیف کرد که نسخه‌ای از آن در اختیار آقای ای. گریفی نیس (E. Griffinis) ساکن میلان است. وی این کتاب را در یکی از نواحی جنوبی عربستان یافته است.

نیز در میان گذشتگان غزالی که در این باب تألیفی ساخته‌اند باید از ثابت بن اسلم نحوی یاد کرد. وی مردی شیعی بود و در خزانه صاحب حلب کار می‌کرد. کتابی نوشت و در آن آغاز کار دعوت اسماعیلیان و زشتی‌های این فرقه را آشکار کرد. اما اسماعیلیان از او انتقام گرفتند. وی را ربوده به مصر بردند و در حدود سال‌های ۴۶۰ هـ / ۱۰۶۸ م در آن دیار دار زده شد.

گلدزیهر در پنجمین فصل مقدمه خویش موجباتی را یاد می‌کند که غزالی را به تألیف این کتاب برانگیخت. یکی از آنها آشکار شدن دعوت باطنیان و بزرگ شدن و رونق یافتن کار ایشان به تشویق خلفای فاطمی مصرست. آنان داعیان خود را به شهرها و نقاط مختلف قلمرو خلافت عباسی گسیل داشتند تا مردم را به المستنصر بالله خلیفه فاطمی بخوانند و ایشان را از روی کردن به المستظهر بالله خلیفه عباسی، که در آن روزگار هیچ قدرت سیاسی و نظامی نداشت، بازگردانند. در همین روزگارست که باطنیان به خونریزی و کشتن مخالفان خویش و ارباب مردمان پرداختند.

مبارزه غزالی با این روش ترور و پراکندن وحشت و ریختن خون مسلمانان نیز یکی از انگیزه‌های وی در تألیف آن بود. در حقیقت وی در روزگاری به میدان مبارزه با ایشان قدم نهاد که باطنیان در اوج قدرت و شوکت سیاسی و در منتهای شهرت خویش بودند.

بر صورتی که گلدزبهر از ردّ نویسان بر باطنیه که پیش از غزالی می‌زیسته‌اند به دست داده، می‌توان چند نام دیگر نیز افزود:

الف: ابوالحسین ملطی (متوفی ۳۷۷ هـ / ۹۸۶ م). کتاب وی التنبیه و الرّدّ علی اهل الأهواء و البدع نام دارد و نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریّه دمشق موجود است. این کتاب به سال ۱۹۴۹ م. در مصر چاپ شد و انتشار یافت. مؤلف در فصلی از آن (صص ۲۶ - ۲۷) به قرامطه پرداخته و مذهب آنان را در الاهیات و عبادات شرح داده است.

ب: محمد بن مالک بن ابی الفضائل حمّادی یمنی از فقهای سنی مذهب یمن در اواسط قرن پنجم هجری. کتاب کشف اسرار الباطنیّه و اخبار القرامطه از اوست. دستنویسی از اثر وی در دارالکتب المصریّه موجود است و کتابش به سال ۱۹۳۹ م در مصر طبع و انتشار یافته است. وی در یمن با «صلیحیان» که اهل این مذهب بوده‌اند آمیزش بسیار داشته و خود گوید: «من در میان آن مردم فرو رفتم تا راست آنچه را که در باب این آیین گفته می‌شد از دروغش باز شناسم و از اسرار و کتاب‌های ایشان آگاهی یابم. وقتی همه آنچه را که در آن است دیدم و معانی آن را شناختم، مصلحت دانستم که این مطلب را روشن سازم تا مسلمانان عمده مطالب و گفتارهای ایشان را بدانند و کفر و ضلالت آنان را بر مسلمانان آشکار سازم» (ص ۱۱).

این کتاب، به علت قدمت روزگار تألیف، در کشف مذهب باطنیان اهمیّت بسیار دارد و در آن آراء این فرقه در عبادت‌ها، و تأویل‌های ایشان

از معنی های قرآن آمده است. نیز مؤلف اصل این دعوت و ظهور عبدالله بن میمون قدّاح و خروج وی از سلمیه به کوفه را آشکار ساخته و منکراتی را که ابوسعید جنّابی^۱ در مسجد الحرام مرتکب شد به شرح باز رانده است و سرانجام آغاز دولت صلیحیان در یمن، و قیام علی بن محمد الصلیحی برای دعوت به قرامطه را در حدود سال ۴۳۹ هـ / ۱۰۴۷ م یاد می کند.

در مستظهري از این دو کتاب نشانی نیست و معلوم نیست که غزالی آنها را دیده باشد.

اما کتابی که کاملاً پیداست غزالی در نوشته خود بدان اعتماد کرده، الفرق بین الفرق از ابومنصور عبدالله بن طاهر بغدادی (درگذشته در ۴۲۹ هـ / ۱۰۳۷-۱۰۳۸ م) است. در این کتاب فصلی دراز به نام «فی ذکر الباطنیه

۱. ابوسعید، اهل بندر گناوه و ایرانی است. جنّابه معرّب گناوه است و از این روی وی را جنّابی خوانند. نامش حسن بن بهرام است و به سال ۳۰۱ هـ / ۹۱۳ م. در هجرت از شهرهای بحرین به دست یکی از غلامانش در حمام به قتل آمد. وی امیر قرمطیان و مؤسس دولت آنان در بحرین بود. یک چند در بصره و شهرهای مجاور به عنوان داعی قرامطه مشغول فعالیت بود. سپس به بحرین رفت و به دعوت مردم و تبلیغ عقاید قرمطی پرداخت. اندک اندک کارش بالا گرفت و بر قطیف و احساء و دیگر شهرهای بحرین دست یافت، و لشکر معتضد خلیفه را بشکست. بعد هجر و یمامه را تسخیر کرد و به تهدید بصره پرداخت. مقتدر خلیفه عباسی ناچار با او از در دوستی درآمد. وی مردی زیرک و گستاخ و دلاور بود و یارانش او را «سید» می خواندند. (دایرة المعارف فارسی: جنّابی قرمطی). دعوت قرمطیان در حدود سال ۲۹۰ هـ / ۸۹۳ م. پدید آمد. از داعیان این فرقه باید زکریه فرزند مهرویه و ابوسعید را نام برد. آنان معتقد بودند که محمد بن اسماعیل امام هفتم و صاحب الزمان است. نیز معتقد به قیام به سیف و حرق مخالفان خود از دیگر فرقه های اسلامی بودند. زیارت قبرها و بوسیدن سنگ کعبه و اعتقاد به طاهر در مذهب آنان حرام بود. در احکام شریعت به تأویل قائل بودند و شعارشان - مانند اسماعیلیان - رایت سفید بود.

ناصر خسرو، در سفرنامه خویش گوید که از احسا گذشته و پیروان ابوسعید را در بحرین دیده است. گفتار ناصر خسرو در باب ایشان بسیار جالب توجه است.

و بیان خروجهم عن جمیع فِرَق الاسلام» آمده است (صص ۱۶۹-۱۸۸) و مفصل‌ترین مطلبی است که پیش از غزالی در این باب نوشته شده است. در این گفتار تاریخ باطنیان و بیان عقاید و راه‌های دعوت ایشان آمده، و بیشتر آنچه دربارهٔ اعتقادات و روش‌های دعوت اسماعیلیان در این کتاب آمده بوده در کتاب غزالی راه یافته است. چندان که می‌توان یقین کرد که غزالی بدین کتاب توجهی کامل داشته است.

پس از آن - از نظر اهمیّت - فصلی است که محمّد بن عبدالکریم شهرستانی در الملل و النحل خود (چاپ مصر: ۱۳۴۷ هـ / ۱۹۲۸ م، ج ۲، صص ۲۶-۳۱) در این باب آورده، و مبادی باطنیان، و راه‌های ایشان در تأویل آیات، و مذهب تعلیم را روشن ساخته و باز نموده است که آنان چگونه تبدیل اعداد به حروف و بالعکس را تأویل می‌کنند، و نیز فصل: گفتار در دعوت حسن بن صباح، و فصول چهارگانهٔ مربوط به دعوت را که شهرستانی آنها را از فارسی به عربی نقل کرده است، غزالی تمام این مطالب را دیده و بی‌تردید از آنها آگاه بوده است.



مستظهری نخستین کتاب غزالی است در ردّ بر باطنیان، امّا تنها کتاب او نیست. پیداست که وقتی او در این میدان قدم نهاده، ناگزیر از سوی هواداران اسماعیلیّه نیز جرّ و بحث‌ها و نقض و ابرام‌هایی با او شده و حجت الاسلام ناگزیر گشته است چند بار دیگر بدین موضوع بپردازد. وی خود در المنقذ من الضلال در مقام گفتگو از تعلیمیه (به باطنیان) گوید:

اکنون مقصود ما بیان فساد مذهب آنان نیست، چه آن را نخست در کتاب مستظهری و بار دوم در کتاب حجة الحقّ یاد کرده‌ام و آن جواب کلامی است از ایشان که در بغداد بر من عرضه شد. سوم در کتاب مفصل الخلاف - در دوازده فصل - و آن جواب سخنی از ایشان است که در همدان بر من

عرضه گردید و چهارم در کتاب الدرج المرقوم بالجداول در جواب کلامی رکیک از ایشان، که در طوس بر من عرضه کردند و پنجم در کتاب القسطاس المستقیم و آن کتابی است مستقل در نفس خویش، و هدف آن بیان میزان دانش‌هاست و بی‌نیازی از امام معصوم برای کسی که بدان دانش‌ها احاطه دارد.^۱

نویسنده مقدمه و مصحح متن فضائح الباطنیّة دو اثر دیگر نیز در این زمینه از غزالی یاد می‌کند:

«۱. قواصم الباطنیّة، برای آن رجوع کنید بدانچه در باب آن در مؤلفات غزالی ص ۸۶ گفته‌ایم.

۲. جواب مسائل چهارگانه‌ای که باطنیان در همدان از او پرسیده‌اند، و آن غیر از کتاب مفصل الخلاف است. اثر اخیر در مجلّة المنار (شماره ۲۹ شعبان ۱۳۲۶ هـ / ۲۵ سپتامبر ۱۹۰۸ م، ج ۱۱، صص ۶۰۱-۶۰۸)، انتشار یافته است. رجوع کنید به کتاب ما به نام مؤلفات الغزالی، صص ۱۳۲-۱۳۴».

از این کتاب‌ها جز سه تا به ما نرسیده است: الف، المستظهری. ب، القسطاس المستقیم. ج، جواب المسائل الاربع.^۲

ظاهراً فضائح الباطنیّة غزالی پس از وی مانند کتاب‌های معروف و مهمّش: احیاء، المنقذ، تهافت الفلاسفة و ... شهرت گسترده‌ای نیافت و این نکته از آنجا پیداست که کمتر کسانی از محققان و دانشوران خلف غزالی این کتاب را دیده یا از آن یاد کرده‌اند. از میان این گونه بزرگان دو تن را یاد می‌کنیم:

۱. المنقذ، چاپ دمشق، ۱۹۳۴ م، ص ۱۱۸.

۲. رسالة قواصم الباطنیّة نیز به تصحیح احمد آتش در آنکارا منتشر شده است / ویراستار.

الف: محیی‌الدین بن عربی (متوفی ۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ م) که در فتوحات مکیه (۱ / ۳۳۴) گوید: «و گروه سوّمی پدید آمدند که گمراه شدند و گمراه کردند: آنان احکام شرع را گرفته به سوی باطن آن گردانیدند و چیزی از ظواهر برای احکام شریعت باقی نگذاشتند. ایشان را باطنیان نامند و در این راه بر مذاهب گوناگونند، و امام ابو حامد در کتاب خود به نام المستظهری که در ردّ بر آنان نوشته چیزی از مذاهب ایشان یاد کرده و خطای آنان را در این راه، روشن ساخته است».

ب: شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمان سخاوی (متوفی ۹۰۲ هـ / ۱۴۹۶ م) در کتاب خود موسوم به الاعلان بالتویخ لمن ذم التاريخ (چاپ قاهره ۱۳۴۹ هـ / ۱۹۳۰ م، صص ۴۹ - ۵۰) این کتاب را یاد و از آن چنین نقل کرده است: «گفته او در باب اوّل از کتابش موسوم به فضائح الباطنیّة این است که وی کتاب‌های تصنیف شده در این فن را مطالعه کرده و آنان را مشحون از دو فن در کلام یافته است: یکی درباره تواریح و اخبار و حکایت احوال ایشان و...»^۱.

اما کتاب قواعد عقائد آل محمد از محمد بن حسن دیلمی (ر. شتروتمان آن را به سال ۱۹۳۸ م در استانبول، مطبعة دولت، انتشار داده است) که فصلی در «بیان مذهب باطنیان و بطلان آن» (صص ۱۸ - ۳۹) دارد به مستظهری و هیچ یک از کتاب‌های دیگر غزالی در ردّ بر باطنیان اشاره نمی‌کند و هیچ سخنی را به لفظ از غزالی نقل نمی‌کند، بلکه در این باب به منابعی جز آثار غزالی اعتماد کرده است و در این فصل جز به تهافت به

۱. ظاهراً باید نوشته این مؤلف درباره اثر غزالی انتقادآمیز باشد. چه، امام غزالی در این فصل گوید: من با آنچه از نظر تاریخی درباره حوادث و اخبار و زندگی نامه رجال و داعیان ایشان نوشته‌اند کاری ندارم و آنها را به اهل تاریخ وامی‌گذارم. کار من بحث و انتقاد درباره اصول عقاید ایشان و باز نمودن بد و نیک آن است و سخن خود را در این زمینه دنبال می‌کنم. از عنوان کتاب شمس‌الدین سخاوی پیداست که وی این روش را دوست نمی‌داشته است.

هیچ یک از آثار غزالی اشاره نمی‌کند.

در این اواخر، یکی دیگر از متن‌های نسبتاً کهن و مهم ردّ بر باطنیان انتشار یافته است. این کتاب مشکاة الانوار نام دارد و مؤلف آن المؤید بالله امام یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم علوی (۶۶۹ - ۷۴۵ هـ / ۱۲۷۰ - ۱۳۴۴ م) از بزرگان علمای شیعه زیدیه است. این کتاب تاکنون سه بار، از ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۳ م به چاپ رسیده است. ناشر آن: الدار الیمینة للنشر و التوزیع و تصحیح کننده متن دکتر محمد السید الجلیند استاد دانشگاه ملک عبدالعزیز در جدّه است. مؤلف با آنکه در قرن‌های هفتم و هشتم هجری می‌زیسته و در آن روزگار شهرت غزالی در بالاترین حدّ خویش بوده است، در کتاب خود هیچ نامی از غزالی و آثار او نبرده است، با آنکه با مطالعه‌ای اجمالی معلوم افتاد که از آن یکسره بی‌بهره نبوده است. اما علّت این امر روشن است. مؤلف، شیعه زیدی است و غزالی برای ردّ باطنیان نخست به شیعه (اعتقاد تشیع به طور کلی و با صرف نظر از فرقه‌های آن) حمله می‌کند و می‌کوشد تا نظریه لزوم وجود «امام معصوم» را ردّ کند و به خصوص بر روی ردّ شرط معصومیت امام بسیار تکیه می‌کند. چه، نظر غائی او اثبات مشروعیت خلافت المستظهر بالله خلیفه عباسی است و دعوی معصومیت برای خلفا - هر یک از آنها که باشند - دعوایی است که اثبات آن مقدور نیست. علاوه بر این غزالی در فضائح الباطنية «خلافت اهل بیت» و جانشینی پیغمبر به وسیله امامان منصوص را ردّ می‌کند. بنابر این قسمتی مهم از کتاب وی به کار شیعه‌ای که در صدد نوشتن ردّ بر باطنیان و روش تأویل آنان باشد نمی‌آمد و از همین روی امام یحیی نیز چنان صلاح دیده است که از کتاب غزالی و روش او در ردّ کردن باطنیان سخنی به میان نیاورد. با این حال مشکاة الانوار دفاعی است از جانب معتقدان به مذهب شیعه (اعمّ از زیدی و اثنی عشری) که خود را از

عقاید باطنیان، که بر اثر انکار معاد و بسیاری عقاید بدعت آمیز دیگر رسماً به الحاد متهم شده، و در ردیف مزدکیان و خرّم دینان و زندیقان و دیگر فرقه‌های ضدّ اسلام قرار گرفته‌اند دور نگاه دارند و مخالفت خویش را با روش‌های تفکر و اعتقادهای ایشان ابراز دارند.

غزالی خود تصریح کرده است که این کتاب را به خواهش المستظهر بالله خلیفه عباسی نوشته و از این روی آن را المستظهری نامیده است. اما علت اصلی دست زدن به چنین تألیفی، چنان که مذکور افتاد و قدرت و شوکت فوق‌العاده باطنیان بود. آنان خلیفه‌ای در مصر بر اورنگ فرمانروایی نشاند، داعیان فصیح و سخنور و دانشمندی را در سراسر جهان اسلام برای تبلیغ این مذهب فرستاده و کارد و خنجر برنده فداییانی را که از مرگ پروایی نداشتند و به هیچ روی نام فرمانده و یاران خود را فاش نمی‌کردند، پشتوانه سیاسی این دعوت قرار داده بودند و مهابت آنان چنان در دل‌ها جایگیر افتاده بود که بزرگان دین، دانشمندان، مردان سیاسی، پادشاهان و سرداران شب از بیم کارد ایشان خواب راحت نداشتند. از سوی دیگر در چنین روزگاری خلیفه عباسی کوچک‌ترین قدرت سیاسی نداشت و دست‌نشانده پادشاهان سلجوقی و وزیران مقتدری چون خواجه نظام الملک بود. همین المستظهر بالله احمد پسر المقتدی بالله عبدالله پسر امیر محمد بن قاسم عباسی است که در شوال سال ۴۷۰ هـ / ۱۰۷۸ م تولد یافت و به سال ۴۸۷ هـ / ۱۰۹۴ م پس از مرگ پدرش با او بیعت کردند و او شانزده سال و دو ماه داشت.

سیوطی در تاریخ الخلفاء گوید: دوران مستظهر پر آشوب و پر جنگ و پیکار بود. حوادث طبیعی نیز بدین آشفته‌گی کمک می‌کرد. هم سیوطی گوید که به سال ۴۸۹ هـ / ۱۰۹۶ م ستارگان هفتگانه به جز زحل در برج حوت جمع آمدند و ستاره‌شناسان حکم کردند که طوفانی که با طوفان

نوح پهلوی زند روی خواهد داد و چنین اتفاق افتاد که در آن سال حاجیان در دارالمناقب گرد آمده بودند. سیلی بر ایشان زد و بیشترشان را غرق کرد. کشمکش بین بازماندگان ملکشاه سلجوقی و اختلاف محمد و برکیارق فرزندان وی نیز در دوران این خلیفه است. اما مهم‌تر از همه این است که در شرح کوتاهی که سیوطی از روزگار خلافت وی نوشته، چند بار به خروج و انتشار دعوت باطنیان اشاره می‌کند:

به سال ۴۸۹ هـ / ۱۰۹۶ م احمدخان صاحب سمرقند به قتل آمد. زیرا از وی زندقه آشکار شده بود. امیران او را گرفتند و فقیهان را احضار کردند و آنان به قتل وی فتوا دادند.

به سال ۴۹۲ هـ / ۱۰۹۹ م دعوت باطنیان در اصفهان انتشار یافت...
به سال ۴۹۴ هـ / ۱۱۰۱ م کار باطنیان در عراق بالا گرفت، و دست به کشتن مردم زدند و بیم از ایشان فزونی گرفت تا جایی که امیران در زیر لباس زره می‌پوشیدند، با این حال گروهی را کشتند و رویانی صاحب‌البحر از ایشان بود....

به سال ۵۰۰ هـ / ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ م قلعه‌ای که باطنیان در اصفهان داشتند تسخیر و منهدم شد و ایشان را کشتند و بزرگشان را پوست کنند و پوستش را پر از گاه کردند. این کار را سلطان محمد [بن ملکشاه] پس از محاصره‌ای شدید انجام داد. خدا را شکر!....

به سال ۵۰۲ هـ / ۱۱۰۸ - ۱۱۰۹ م باطنیان بازگشتند و با غافلگیر کردن اهل قلعه شیرز بدان وارد و آن را مالک شدند و درها را بستند. صاحب قلعه برای گردش از آن بیرون رفته بود اما بازگشت و بیدرنگ آنان را بکشت و در این ماجرا، چنان که گذشت شیخ شافعیان رویانی صاحب البحر کشته شد.

به سال ۵۰۷ هـ / ۱۱۱۳ م مودود صاحب موصل برای جنگ با ملک فرنگ به قدس رفته بود و میان ایشان جنگی هولناک روی داد. سپس

مودود به دمشق بازگشت و در مسجد جامع نیاز جمعه خواند. در همان هنگام یکی از باطنیان بدو حمله برد و او را زخمی کرد. مودود همان روز درگذشت و ملک فرنگ به صاحب دمشق نامه‌ای نوشت و در آن آمده بود: «مردمی که رئیس خود را در روز عید در خانه معبود خویش به قتل آورند، ناگزیر خدا باید آنان را از میان بردارد!»^۱.

با آنکه در روزگار این خلیفه، مستنصر بالله خلیفه فاطمی درگذشت و پس از او میان دو فرزندش، نزار و مستعلی، اختلاف افتاد و اسماعیلیان به دو گروه عمده (نزاری و مستعلوی) منشعب شدند و این انشعاب تاکنون نیز وجود دارد، با این همه اوج قدرت و منتهای شوکت باطنیان نیز در روزگار این خلیفه بود.

هم در این روزگار بود که حسن صباح رهبری اسماعیلیان را در ایران بر عهده داشت. حسن، به اشارت عبدالملک بن عطاش رهبر اسماعیلیان به درگاه مستنصر رفت (در حدود سال ۴۶۴ هـ / ۱۰۷۱ م) و پس از چندی به ایران بازگشت. وی در ۴۸۳ هـ / ۱۰۹۱ م بر الموت دست یافت و از این تاریخ است که تربیت فداییان را آغاز کرد و کارش بالا گرفت و از حق نمی‌توان گذشت که قدرت سیاسی اسماعیلیان، نه در ایران که در سراسر کشورهای اسلامی، مرهون کوشش‌های حسن صباح و اقدامات او برای قبضه کردن قدرت است. وی پس از مرگ مستنصر ناگزیر بود که یکی از فرزندان وی را به رسمیت بشناسد و او نزار را به جانشینی شناخت و اسماعیلیان ایران و آنچه از ایشان منشعب شده‌اند تا امروز نزاری هستند. قسمتی دیگر از قتل شخصیت‌های معروف که به دست فداییان اسماعیلی اتفاق افتاده و تاریخ آنها را ثبت کرده بدین شرح است:

برای کشتن خواجه نظام الملک «جوانی از باطنیان به هیأت صوفیان در

۱. تاریخ الخلفای سیوطی، به تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بدون تاریخ، بدون نام

شب دهم رمضان سال ۴۸۵ هـ / چهارشنبه ۱۳ اکتبر ۱۰۹۲ م نزد وی آمد و عریضه‌ای برآورد و چنین فرامود که قصد دارن آن را بدو دارد و در همان حال با کاردی که در دست داشت به سینه وی زد و او را بکشت.^۱

نیز قاضی القضاات اصفهان عیدالله بن علی خطیبی را در همدان، و روز عید فطر ابوالعلا صاعد بن محمد بخاری حنفی مفتی را در اصفهان کشتند، و روز جمعه‌ای در ماه محرم در مسجد جامع آمل فخرالاسلام قاضی ابوالمحاسن عبدالواحد بن اسماعیل رویانی شیخ شافعیان (و استاد غزالی) را به قتل آوردند. تمام این حوادث به سال ۵۰۲ هـ / ۱۱۰۸ - ۱۱۰۹ م اتفاق افتاد و کار آن ملعونان بالا گرفت و امیران و عالمان همه از ایشان بترسیدند. چه، آنان به همه حمله می‌بردند.^۲

باطنیان، علاوه بر پیش بردن مقاصد خویش در مبارزه سیاسی برای کسب قدرت نیز مانند بازویی توانا برای این یا آن حریف به کار می‌افتادند و برکیارق در جنگ قدرت با محمد بن ملکشاه از آنان سود جست. وی برای کشتن امیرانی که آنان را دشمن می‌داشت (مانند انز شحنة اصفهان و امیر ارغش و جز آنان) از ایشان کمک خواست و فداییان این کارها را برای او به انجام رسانیدند. از این روی عملاً از جانب برکیارق تأمین یافتند و در میان لشکریان او پراکنده شدند و همراه کردن مردم و فرا خواندن ایشان به بدعت‌های خود را آغاز کردند و تهدید را نیز بر آن بیفزودند، چندان که تمام سران لشکر از ایشان حساب می‌بردند.

برکیارق فداییان باطنی را به سراغ دشمنان خود می‌فرستاد تا آنجا که مردم وی را به تمایل به ایشان متهم کردند. آنگاه اهل دولت گرد آمدند و او را بر این کار سرزنش کردند. برکیارق پند ایشان را بپذیرفت و دستور داد باطنیان را هر کجا که یافتند بکشند. بسیاری از آنان کشته شدند و باقی

۱. ابن عماد، شذرات الذهب: ۳/۳۷۳. ۲. همان مرجع: ۴/۴.

هریک از گوشه‌ای فرا رفتند.^۱

در سال ۵۰۰هـ / ۱۱۰۶-۱۱۰۷م فخرالملک پسر خواجه نظام الملک نیز به دست ایشان کشته شد.

المستظهر بالله در ۱۶ ربیع الآخر سال ۵۱۲هـ / ۸ اوت ۱۱۱۸م درگذشت. عمرش چهل سال و شش ماه و شش روز و خلافتش ۲۴ سال و سه ماه و یازده روز بود. در روزگار وی تمام مجاری امور در دست سلجوقیان بود و او هیچ‌گونه تسلط یا دخالتی در کارها نداشت.

در چنین اوضاع و احوالی بود که غزالی ردّ نوشتن بر باطنیان را با تألیف فضائح الباطنیّة آغاز کرد. وی قصد داشت، یا او را بر آن داشتند، که از نظر مذهبی و دینی وارد پیکار با باطنیان گردد، همان‌گونه که سلجوقیان در عرصه سیاسی و برای تأمین سلطه خویش در این زمینه، با ایشان نبرد می‌کردند.

وی به خطر باطنیان برای اسلام کاملاً معتقد شده بود و از همین روی حمله او بدیشان بسیار شدید و از سر اعتقاد و اخلاص است، و حال آنکه دو فصل آخر کتاب و خاصه فصل «اقامه دلایل شرعی بر اینکه امام قائم به حقّ که طاعتش بر همه واجب است، در زمان ما (= زمان مؤلف) امام المستظهر بالله است» (باب نهم) از نظر برهانی ضعیف است و با قوّت استدلال غزالی، و قدرتی که در احتجاج در باب‌های گذشته نشان می‌داد متناسب نیست.

چنان که قبلاً اشاره کردیم نخست بار گلدزیهر با انتشار بخشی از این کتاب، بالغ بر ثلث آن، به سال ۱۹۱۶م آن را به جهانیان معرفی کرد. این نسخه را موزه بریتانیا در سال ۱۹۱۲م خریداری کرده بود و چهار سال بعد گلدزیهر بخش‌های مهم و حسّاس آن را در جزء انتشارات چاپخانه

۱. تاریخ ابن خلدون، چاپ بولاق: ۲۶/۵.

معروف بریل (در لیدن هلند) انتشار داد.

تنها نسخه دستنویسی که گلدزیهر از این کتاب می‌شناخت و چاپ کتاب خود را بر آن اساس قرار داده بود نسخه‌ای است که به نشانه Or.7782 در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود.

این نسخه به جز افتادگی‌هایی که دارد، نسخه‌ای است بسیار درست و مضبوط که نوشتن آن در روز شنبه ۱۷ ربیع‌الاول ۶۶۵ هـ / ۱۵ ژانویه ۱۲۶۷ م به پایان آمده و نام نسخه‌بردار در آن یاد نشده است.

در چاپ کامل کتاب، که در سال ۱۹۶۴ م در مصر و به اهتمام عبدالرحمان بدوی صورت گرفته نیز همین نسخه اساس قرار داده شده و نقص‌ها و افتادگی‌های آن به اتکاء نسخه‌ای که در شهر فارس در جامع قروین نگهداری می‌شود اصلاح شده است.

مصحح کتاب اعلام می‌دارد که به سال ۱۹۶۱ م هنگام اقامت در دمشق از وجود نسخه‌ای دیگر از این کتاب آگاه شده، اما جز نگاهی شتاب‌زده و گذرا بر آن نیفکنده و در همان نظر آن را نسخه‌ای نو نویس و دارای افتادگی‌های بسیار، و در نتیجه کم ارزش یافته است.

این، خلاصه مطالبی است که پیش از آغاز مطالعه کتاب، دانستن آن لازم می‌نمود. اما چنان که مذکور افتاده است فضائح الباطیة در ده باب تنظیم شده و عنوان باب‌های آن بدین قرارست:

باب نخست: در بیان روشی که در تألیف این کتاب برگزیده‌ام.

باب دوم: در بیان لقب‌ها و آشکار ساختن انگیزه ایشان در این دعوت.

این باب دارای دو فصل است:

فصل نخست: در بیان لقب‌هایی که در اعصار و زمان‌های

گوناگون به آنان داده شده است.

فصل دوم: در بیان سببی که ایشان را بدین دعوت و نشر این

بدعت برانگیخته است.

باب سوم: در درجات حیل‌های ایشان و سبب آنکه مردم — با وجود آشکار بودن فساد عقیده آنان — بدیشان فریفته شده‌اند. این باب دارای دو فصل است:

فصل اول: در مراتب حیل‌های ایشان: ۱. زرق و تفرّس؛ ۲. تأنیس؛ ۳. تشکیک؛ ۴. تعلیق؛ ۵. ربط؛ ۶. تدلیس؛ ۷. تلبیس؛ ۸. خلع؛ ۹. سلخ.

فصل دوم: در بیان سبب رواج حیل و انتشار دعوت ایشان، با آنکه دلایلشان سست و روش ایشان فاسدست.

باب چهارم: در نقل مذهب ایشان به اجمال و تفصیل:

بخش نخست: اعتقاد ایشان در الاهیّات.

بخش دوم: اعتقاد ایشان دربارهٔ پیامبران.

بخش سوم: اعتقاد ایشان دربارهٔ امامت.

بخش چهارم: اعتقاد ایشان دربارهٔ قیامت و معاد.

بخش پنجم: دربارهٔ اعتقاد ایشان در تکلیف‌های شرعی.

باب پنجم: در باز نمودن فساد تأویل‌های ایشان از ظواهر آشکار و

استدلال ایشان به امور عددی. این باب نیز دارای دو فصل است:

فصل نخست: در تأویل آنان از ظواهر.

فصل دوم: در استدلالشان به اعداد و حروف.

باب ششم: در آشکار کردن فریبکاری‌های ایشان که به گمان خود آنها

را برای باطل کردن نظر عقلی و اثبات واجب بودن تعلیم از امام معصوم،

به صورت برهان آراسته‌اند. این باب نیز دارای دو بخش است:

بخش نخست: و آن شرح اجمالی است.

بخش دوم: و آن شرح تفصیلی است.

باب هفتم: در باطل ساختن تمسّک آنان به نصّ دربارهٔ اثبات امامت و

عصمت، در دو فصل:

فصل اوّل: در تمسّک آنان به نصّ دربارهٔ امامت.

فصل دوم: در باطل ساختن گفتار ایشان در آنکه امام ناگزیر

باید از گناهان صغیره و کبیره و خطا و لغزش معصوم باشد.

باب هشتم: در باز نمودن فتوای شرع در حقّ ایشان و دربارهٔ تکفیر و ریختن خون آنان، در چهار فصل:

فصل نخست: در تکفیر یا اثبات گمراهی (تضلیل) یا

خطاکاری (تخطئه) ایشان دارای دو مرتبه:

مرتبهٔ اوّل: در گفته‌هایی که موجب تخطئه و تضلیل و

بدعت‌گذاری آنان می‌شود.

مرتبهٔ دوم: در گفته‌هایی که موجب تکفیر ایشان است.

فصل دوم: در احکام کسی که به کفر ایشان رأی داده است.

فصل سوم: در قبول و ردّ توبهٔ ایشان.

فصل چهارم: در راه‌ها و حیل‌های خروج از سوگند و

عهده‌های ایشان هرگاه با مستجیب بسته باشند.

باب نهم: در اقامهٔ دلایل شرعی بر اینکه امام قائم به حقّ، که پیروی از

او بر خلق واجب است، در عصر ما امام المستظهر بالله است.

صفات امام:

صفت نخست: نجدت و برجستگی.

صفت دوم: کفایت.

صفت سوم: پرهیزکاری.

صفت چهارم: علم.

باب دهم: در وظایف دینی که با مواظبت بر آنها شایستگی امامت

پایدار می‌ماند:

۱. وظایف علمی.

۲. وظایف عملی.

شرح این ابواب دهگانه در حدود ۲۲۶ صفحه به قطع وزیری را دربرمی‌گیرد و بدیهی است که در گفتاری کوتاه جز خلاصه‌ای از آن را نمی‌توان بدست داد. ما در مطالعه خویش می‌کوشیم - به نظر خود - آنچه را که مهم‌ترین و جالب توجه‌ترین مطالب فصل‌های دهگانه است به اختصار بدست دهیم، گو اینکه این کار خوانندگان علاقه‌مند را از دیدن سراسر کتاب بی‌نیاز نمی‌کند و گفتار ما اگر بتواند شوق مطالعه تمام کتاب را در خواننده برانگیزد، نویسنده به مقصود خویش دست یافته است، و اینک مرور در باب‌های دهگانه کتاب:

۱

مؤلف در این باب از روش‌های گوناگون تصنیف (تفصیل و اختصار و میانه‌روی) سخن در میان می‌آورد و فایده هریک از آنها را شرح می‌دهد و سرانجام درباره روش کتاب خود گوید:

«ما در کتاب خود به همان قدر اکتفا می‌کنیم که به روشنی ویژگی‌های مذهب باطنیان را باز گوید و خواننده را بر حیل‌های آنان آگاه کند. سپس باطل بودن شبهه‌های ایشان را آشکار می‌کنیم. چنان که برای جستجوگر شکی در آن نماند، و تیرگی تقلب و تزویر را از رخسار حق خواهیم زدود».

این برنامه ما در باب جدل با اسماعیلیان است. درباره باب‌های پایانی کتاب (نهم و دهم) نیز چنین توضیح می‌دهد:

«سپس کتاب خود را با آنچه غرض و هدف اصلی آن است پایان می‌دهیم و آن اقامه برهان‌های شرعی بر درستی امامتِ موافقِ قدسی نبوی مستظهري به موجب دلیل‌های عقلی و فقهی ... است».

۲

این باب، در بیان لقب‌های ایشان، و باز نمودن سببی است که ایشان را به این دعوت برانگیخته است. ناگزیر، باب مذکور دو فصل خواهد داشت: فصل نخست در شرح القاب ایشان است. غزالی نخست ده لقب را «که در عصرهای گوناگون بر سر زبان‌ها بوده است» بدین شرح یاد می‌کند: باطنیه، قرامطه، قرمطیه، خرمیه، خرّم دینیّه، اسماعیلیّه، سبعیّه، بابکیّه، محرّمه و تعلیمیّه. سپس ادامه می‌دهد:

* «و هر لقبی را سببی است. امّا باطنیه، آنان را بدین لقب خوانده‌اند زیرا مدّعی هستند که ظواهر قرآن و اخبار، باطن‌هایی دارند که در برابر ظاهر در حکم مغز در برابر پوست است. و جاهلان گمان می‌برند که این صورت‌ها کاملاً روشن و آشکارست و حال آنکه در نظر خردمندان و تیزهوشان هریک از آنها رمزی و اشارتی است به حقایقی معین، و کسی که خرد خویش را از وارد شدن و غوطه زدن در خفایا و رازها، و بواطن و غورها بازدارد، و به ظواهر خرسند شود مقید به دستبندها و پایبندهایی خواهد ماند که او را به ارتکاب گناهان و تحمّل بارها خواهد کشید. مراد ایشان از پایبندها (= أغلال) تکلیف‌های شرعی است و کسی که به علم باطن راه یابد تکلیف از او برداشته خواهد شد و از رنج آن خواهد رست و مراد از گفته خداوند "تکلیف گرانشان را با قیدهایی که بر آنها بوده است برمی‌دارد"^۱ همین است».

«گاه نیز متقلّبانه گویند جاهلانی که منکر باطن هستند همان کسانی که مراد خداوند تعالی از گفته خود: «و میانشان دیواری برآرند که دری دارد که اندرون آن رحمت است و برون آن از روبرویش عذاب»^۲ ایشانند».

۱. وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (قرآن کریم: ۱۵۷/۷).

۲. فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ يَسُورَ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِ الْعَذَابِ (قرآن کریم: ۱۱۳/۵۷).

«نظر نهایی ایشان باطل کردن شرایع است. چه، اگر بتوانند موجبات ظاهری را از عقاید جدا کنند، سپس با دعوی کردن به حکم بر باطن می‌توانند به چیزهایی حکم کنند که مایه جدا شدن از قواعد دینی شود. چه، هرگاه اطمینان به موجبات صریح الفاظ از میان برود، دیگر برای شرع دستاویز و تکیه‌گاهی باقی نمی‌ماند که بدان رجوع و بر آن تکیه کند».

* اما آنان را قرامطه نامیده‌اند از این روی که ایشان را به مردی نسبت می‌دهند که او را حمدان قرمط می‌گفتند. وی در آغاز یکی از داعیان ایشان بود و کسانی را که به دعوت وی پاسخ گفتند قرامطه و قرمطیه خواندند. این حمدان قرمط مردی بود اهل کوفه و متمایل به زهد. روزی به روستای خود می‌رفت و گاوانی را با خود می‌برد. یکی از داعیان باطنی بدو باز خورد. حمدان - که این داعی را نمی‌شناخت و احوال او را نمی‌دانست - بدو گفت: می‌بینم که از راهی دور می‌آیی. مقصدت کجاست؟ وی جایی را در روستای حمدان نام برد. حمدان وی را گفت: یکی از این ماده‌گاوها را برنشین تا از رنج پیمودن برآسایی. چون داعی وی را به زهد و دیانت مایل یافت از همان در درآمد و او را گفت: من بدین کار مأمور نیستم. حمدان گفت: گویا تو کاری را جز به امر، نمی‌کنی. گفت: آری. حمدان گفت: به فرمان که کار می‌کنی؟ داعی گفت: به امر مالک من و تو، و کسی که دنیا و آخرت از اوست. حمدان گفت: بنا بر این او خدای عالمیان است. داعی گفت: راست گفتی، اما خدای ملک خود را به هر کس که خواست می‌بخشد. حمدان گفت: در آنجا که به سوی آن می‌روی چه غرض داری؟ گفت: مأمور شده‌ام که اهل آن را از نادانی به دانش، و از گمراهی به هدایت و از بدبختی به خوشبختی بخوانم، و آنان را از ورطه‌های ذلت و فقر رهایی دهم، و ایشان را مالک چیزی سازم که بدان از رنج و تعب بی‌نیاز شوند. حمدان گفت: مرا رهایی ده، خدا تو را رهایی بخشد، و بر من از آن دانشی که آن را دوست دارم فیضی بخش، که سخت بدانچه

گفتی نیاز مندم، داعی او را گفت: من مأمور نیستم که سر پنهان خود را به کسی فاش کنم مگر پس از اطمینان یافتن از او و عهد کردن با او، که راز امامی را که با او می‌گویم بروز ندهد و سر مرا نیز فاش نکند.

پس حمدان ملتزم شد که سر او را نگاهدارد، و داعی فنون جهل خود را بدو بیاموخت و او را خوب در دام حیلۀ خویش آورد و گمراه ساخت، و حمدان در تمام چیزهایی که او خلق را بدان فرا می‌خواند وی را اجابت کرد. سپس داعی در دعوت به حمدان نیابت داد و او رکنی از ارکان این دعوت شد و پیروان او را قرمطیّه خواندند.

* غزالی دربارهٔ سایر لقب‌ها نیز از همین‌گونه توضیحات می‌دهد که بعضی از آنها تازگی ندارد. مثلاً دربارهٔ خرمیّه گوید: آن نسبت دادن به حاصل مذهب ایشان و زبدهٔ آن است، که مقصود از آن درنوردیدن بساط تکلیف و برداشتن رنج‌های شرع از متعبدان و مجاز ساختن مردم در رفتن از پی لذتها و طلب شهوات و بهره گرفتن از مباحات و محرّمات (حلال و حرام) است، و خرم لفظی است عجمی ... (سپس آن را معنی می‌کند) و نیز لقب مزدکیان بود، و مزدکیان اهل اباحه از مجوسانند که در روزگار قباد پدید آمدند و زنان را - هرچند که از محارم باشند - حلال کردند و هر حرام و ممنوعی را مجاز شمردند، و آنان را خرم دینیّه نیز گویند.

* در توضیح لقب بابکیّه گوید: نام طایفه‌ای است که بابک خرمی بیعت کردند. آنگاه مختصری از احوال بابک باز می‌راند که در آن چیز تازه‌ای وجود ندارد. فقط در پایان آن گوید:

از بابکیّه گروهی بازمانده‌اند، و گویند آنان را شبی است که در آن، زنان و مردان فراهم آیند و شمع‌ها و چراغ‌های خود را بشکنند. آنگاه مردان به زنان درمی‌آویزند و هر مرد که بر زنی حمله برد و بدو ظفر یافت از اوست، و گمان می‌برند کسی که بر زنی چیره شد، آن زن به موجب قانون صید بدو حلال است، چه صید را از بهترین مباحات می‌دانند. و با

این بدعت مدّعی پیغمبری مردی هستند که پیش از اسلام از پادشاهان ایشان بوده و او را شروین می‌نامند و گمان دارند که او برتر از پیغمبر ما (ص) و تمام پیغمبران پیشین است.^۱

* در توضیح لقب اسماعیلیّه گوید: نسبت ایشان است به پیشوایشان محمّد بن اسماعیل بن جعفر، و گمان می‌برند که دوران امامت بدو پایان می‌یابد، چون وی پس از محمّد (ص) هفتمین است، و نزد ایشان ادوار امامت هفت هفتی است، پس برای بزرگ‌ترین ایشان مقام نبوّت را اثبات می‌کنند و گویند که آن در نسب و اعقاب او مستمرست. نسب شناسان در کتاب الشجره گفته‌اند که وی درگذشت و فرزندی برجای گذاشت.

* اما آنان را از دو جهت سبّیّه گفته‌اند: یکی از آن روی که عقیده دارند امامت دارای ادوار هفتگانه است و پایان دور هفتم پایان دورست و مراد از قیامت همان است، و نیز این ادوار پیاپی هستند و هرگز پایانی ندارند.

دوم اینکه به نظر آنان، کارهای عالم فرودین، یعنی آنچه فرود فلک قمر واقع است منوط به ستاره‌های هفتگانه است که برترین آنها زحل، سپس مشتری، سپس مریخ، پس خورشید، پس زهره، پس عطارد و سپس ماه است؛ و این مذهب از ستاره‌شناسان ملحد گرفته شده و متوجه به سوی مذهب ثنویّه است که گویند نور اجزای خود را که با ظلمت آمیخته شده به واسطه این ستارگان به خود باز می‌گرداند. این است سبب این لقب.

۱. ابو منصور عبدالقاهر بغدادی در الفرق بین الفرق گوید: بابکّه اصل خود را به امیری که در عصر جاهلی داشتند نسبت می‌دهند و نام او شروین است و گمان می‌برند که پدر او از جنّ و مادرش دختری از پادشاهان قدس بوده است و عقیده دارند که شروین برتر از محمّد و دیگر پیامبران است. (الفرق بین الفرق، چاپ قاهره، ۱۹۴۸ م، ص ۱۶۱)؛ نیز رجوع شود به مختصر الفرق بین الفرق للزّسّعی، ص ۱۶۳ که آن را فیلیپ حتّی به سال ۱۹۲۴ م در قاهره انتشار داده است.

* اما محمره: گویند ایشان را بدین لقب خوانده‌اند. چه، آنان در روزگار بابک لباس خود را با سرخی رنگ می‌کردند و می‌پوشیدند و این شعار ایشان بود. نیز گفته‌اند آنان با خود قرار داده بودند که هرکس با ایشان مخالفت ورزد خرسست، اما تاویل نخستین درست‌ترست.

* اما آنان را تعلیمیّه لقب داده‌اند. چه، آغاز مذهب ایشان ابطال رأی و ابطال تصرف عقول، و دعوت خلق به تعلیم گرفتن از امام معصوم است، و اینکه برای علوم هیچ مدرکی جز این تعلیم وجود ندارد و در آغاز جدل خود گویند: حقّ یا باید به رأی شناخته شود یا به تعلیم. اما تکیه کردن بر رأی باطل است، زیرا رأی‌ها و نظرها و ثمره نظر خردمندان با یکدیگر تعارض و اختلاف دارند. بنا بر این ناچار باید به تعلیم و تعلّم رجوع کرد، و برای باطنیان این روزگار این لقب از همه شایسته‌ترست، زیرا بیشتر تکیه ایشان بر روی دعوت به تعلیم و ابطال رأی و وجوب و پیروی از امام معصوم و تصدیق او و پیروی از او به عنوان جانشین (نازل منزله) رسول خداست.

فصل دوم از این باب در بیان «سببی است که مایه ایجاد این دعوت و گذاشتن این بدعت» شد:

آنچه از گفتار تمام ناقلان مقالات برمی‌آید این است که هیچ کس که منتسب به دین و معتقد به مکتبی وابسته به نبوت باشد این دعوت را افتتاح نکرد. بلکه مقصد اصلی از این روش، بیرون کشیدن مردم از دین مانند بیرون کشیدن موی از ماست است.

گروهی از مجوس و مزدکیان، و تنی چند از ملحدان ثنوی مذهب و گروهی انبوه از فیلسوفان ملحد با هم رأی زدند و سرانجام بدان رسیدند که باید تدبیری اندیشید تا قدری از مصائبی که در نتیجه چیرگی اهل دین بر آنان وارد آمده است کاسته شود و غمی را که از کار مسلمانان بر ایشان چیره و موجب آن شده است که زبانشان از بازگفتن عقاید خویش - که

انکار صانع و تکذیب پیغمبران و منکر شدن حشر و نشر و بازگشت به خدا در پایان کارست - بازماند، کاهش دهد. آنان گفتند: از آن پس که دانستیم تمام پیامبران حیل‌تگران و شعبده‌بازان و متقلبانی بیش نبوده و با فنون شعبده و زرق مردم را گرفتار پندار ساخته و بنده خود کرده‌اند، و اکنون کار محمد بالا گرفته و دعوت او در اقطار گیتی پراکنده شده و ولایت وی گسترش یافته و شوکت او چندان مستحکم شده که بر پادشاهان گذشته ما چیره شده است؛ و اکنون مسلمانان در شهرستان‌ها در تنعم غرقه شده‌اند و خرده‌های ما را تحقیر می‌کنند و چنان در طول و عرض پهنه گیتی پراکنده شده‌اند که ما را یارای ستیز با ایشان نیست، پس ما را هیچ راهی نماند جز آنکه با مکر و حيله آنان را از مقامی که بدان بر شده‌اند فرود آوریم.

اگر ما کسی را به مذهب خویش بخوانیم بر ما خشم می‌گیرند و سخن ما را نمی‌شنوند. پس راه ما آن است که عقیده طایفه‌ای از فرقه‌های ایشان را که دارای ضعیف‌ترین عقل و سخیف‌ترین رأی هستند و برای قبول محالات از همه آماده‌تر و برای تصدیق دروغ‌های آراسته از همه نرمخوترند اختیار کنیم و آنان را فضايلند و خود را با نسبت دادن بدیشان و سوگواری برای اهل بیت از شر آنان نگاه می‌داریم، و با گفتن آنچه موافق میل ایشان است دوستیشان را به خود جلب می‌کنیم، و از ستم‌های گران و خواری‌های هول‌انگیز که برگذشتگان ایشان رفته است یاد می‌آوریم. و بر آنچه به آل محمد - صلی الله علیه و سلم - رفته است می‌گوییم و این مسائل را به دراز کردن زبان در امامان گذشته‌ای که رئیس و پیشوای ایشانند می‌پیوندیم. وقتی احوال آنان و آنچه را که شرع ایشان به نقل و روایت خودشان از آنان نقل می‌کند در چشمشان زشت کردیم، ناگزیر در بازگشت به شرع بر آنان بسته خواهد شد. آنگاه مکر ما برای برآوردن ایشان از دین آسان خواهد شد و اگر هنوز نزد آنان چیزی از ظواهر قرآن و

اخبار متواتر باقی مانده بود ایشان را بدین گمان می‌اندازیم که این ظواهر را اسرار و باطن‌هایی است؛ و نشان مرد احمق آن است که به ظواهر آن قناعت کند و اعتقاد کردن به باطن آنها نشان خردمندی و تیزهوشی است. آنگاه عقاید خود را با ایشان در میان می‌نهم و می‌گوییم که مراد از ظواهر قرآن این مسائل است. پس وقتی تعداد ما با پیوستن به اینان فزونی گرفت، آنگاه فریفتن فرقه‌های دیگر با تکیه به اینان و تظاهر به یاری ایشان بسیار آسان است.

پس گفتند راه ما آن است که مردی را از میان کسانی که ما را در این مذهب یاری می‌کنند برگزینیم و بگوییم که او از اهل بیت و بر تمام خلق بیعت او واجب و فرمانبرداری از او معین است. چه، او خلیفه رسول خداست و از سوی خداوند تعالی معصوم از خطا و لغزش است. نیز این دعوت را نزدیک جایگاه خلیفه‌ای که او را به عصمت توصیف می‌کنیم آشکار نمی‌سازیم، چه ممکن است نزدیکی خانه به دریده شدن پرده‌ها بینجامد. اما اگر مکان دعوت دوردست و راه رسیدن به خلیفه دراز باشد کی دعوت‌شونده خواهد توانست چیزی از حال او را بازپرسی کند و برحقیقت کار او آگاهی یابد؟ و مقصد آنان از تمام این کارها چیره شدن و فرمانروایی و دست‌درازی بر اموال مسلمانان و حریم آنان، و انتقام گرفتن از ایشان در باب آنچه بدان معتقدند، و هرچه زودتر عرضه قتل و غارت ساختن آنان و باریدن باران بر ایشان است.

این، غایت مقصود و مبدأ کار ایشان است، و با آنچه از خباثت مذهب و فضایح اعتقادشان آشکار خواهیم کرد، مصداق آن بر تو روشن خواهد شد.

۳

باب سوم یکی از باب‌های بسیار مهم کتاب و دارای دو فصل و عنوان آن چنین است: در درجات حیل‌های ایشان (که در فصل نخست شرح داده می‌شود) و سبب فریفته شدن بدانها، با آنکه فسادش آشکارست (فصل دوم).

در فصل نخست گوید: از نظر مرتبه آن حیل‌ها را به ۹ درجه تقسیم کرده‌اند و هر مرتبه را نامی است:

۱. زرق و تفرّس؛ ۲. تأنیس؛ ۳. تشکیک؛ ۴. تعلیق؛ ۵. ربط؛ ۶. تدلیس؛ ۷. تلبیس؛ ۸. خلع؛ ۹. سلخ. آنگاه به شرح هریک از مراتب می‌پردازد، «چه در آگاهی از این حیل‌ها برای تمام گروه‌های امت فواید بزرگ وجود دارد».

* اما زرق و تفرّس آن است که گویند داعی باید تیزهوش و با ذکاوت و درست حدس و با فراست باشد و با نگرستن به اوصاف و ظواهر، به باطن اشخاص پی‌برد و نیز بر سه کار توانا باشد:

نخست - و آن از همه مهم‌ترست - اینکه بتواند کسی را که فریفتن او ممکن است و می‌توان به آسانگیری و نرم‌خویی او در هنگام عرضه کردن چیزی خلاف اعتقاد وی اطمینان داشت تشخیص دهد. چه، بسیار کسان هستند که آنچه می‌شنوند هیچ اثری در ایشان نمی‌کند. و برآوردن آنچه در نفس ایشان راسخ شده است امکان‌پذیر نیست. داعی نباید گفتار خود را با چنین کسانی ضایع کند و باید بزودی طمع خود را از او برگزند و به جستجوی کسی برآید که خوی انفعال و تأثیرپذیری دارد و می‌توان سخن را بدو القا کرد و در ذهن وی جای داد. چنین کسان دارای صفاتی هستند که در فصل بعد یاد خواهد شد و در هر حال شایسته است که از تخم افکندن در زمین شوره و درون رفتن به خانه‌ای که چراغ در آن است

پرهیزد و مراد آنان از زمین شوره‌کسانی است که به دعوت عباسیان روی آورده‌اند. چه، هرگز در نفس چنین کسانی دعوت اثر نمی‌کند، همان‌گونه که به گمان ایشان تخم در شوره‌زار نمی‌روید و زمین شوره سنبل برنیارد. نیز آنان را از دعوت و تبلیغ فضلالی هوشمند و آشنایان به راه‌های جدل و کمینگاه‌های حیل، برحذر می‌دارند و مقصودشان از نرفتن در خانه‌ای که چراغ در آن است همین است.

دوم آنکه داعی باید دارای قوت و روشنی حدس و تیزهوشی در تعبیر ظواهر و بازگردانیدن آن به بواطن، خواه با اشتقاق از لفظ و خواه با مطابقت عددی و حساب جمل و خواه تشبیه آن به چیزی که مناسب ظاهرست باشد، و به طور خلاصه اگر مستجیب (= دعوت شونده) تکذیب قرآن و سنت را از او پذیرفت، شایسته است معنایی را که از آن می‌فهمد از دل او برآورد و او را با لفظی برجای گذارد که بتوان معنی مناسب با این بدعت را بدان داد. چه، اگر از تکذیب با او سخن گوید آن را از وی نخواهد پذیرفت.

سومین شیوه در زرق و تفرس آن است که همگان را به طریقی واحد دعوت و تبلیغ نکند، بلکه نخست با او از اعتقاداتش و آنچه وی بدان در طبع و مذهب متمایل است سخن گوید. اما طبیعت، اگر مثلاً او را مایل به زهد و پرهیزگاری و طاعت یافت باید او را به پیروی و انقیاد از امر کسی که مطاع است فرا خواند و از رفتن به دنبال شهوت‌ها باز دارد و به انجام وظایف عبادات و تأدیه امانت‌ها و صدق و خوش رفتاری و اخلاق نیکو و فروتنی با نیازمندان و لزوم امر به معروف و نهی از منکر تشویق کند. و اگر طبع وی به آسانگیری و سهل‌انگاری و فرو فکندن تکلیف‌های شرعی متمایل دارد باید در نفس وی این عقیده را جای دهد که عبادت از ابهلی و پرهیزکاری از حماقت است و کسانی که خود را به انجام دادن تکلیف‌های شرع رنجه می‌دارند چون خرنای هستند که در زیر بارگران رنج می‌برند، و

تیزهوشی در پیروی از شهوات و رسیدن به لذت‌ها و بهره بردن از این زندگانی کوتاه‌مدت است که پس از سپری شدن عمر، هیچ راهی برای تلافی لذت‌های آن نیست.

اما نظر کردن در حال دعوت شونده از نظر مذهب، اگر وی شیعه باشد تمام سخن را در بغض و دشمنی بنی تیم و بنی عدی و بنی امیه و بنی عباس و پیروان ایشان و بیزاری نمودن از آنان و تولا به امامان صالح و انتظار خروج مهدی سر کند؛ و اگر دعوت شونده ناصبی است بدو گوید که امت بر ابوبکر اجماع کردند و او نیز کسی را جز آنکه امت مقدم شمرد مقدم نمی‌دارد. وی این نغمه را ساز می‌کند تا نخست قلب مستجیب نسبت بدو اطمینان یابد. سپس از راه مکر و حيله‌ای که بعد یاد خواهد شد «اسرار» را بر وی فاش می‌کند؛ و بر همین قیاس است اگر دعوت شونده از یهود و مجوس و نصاری باشد. در این صورت با آنان همان‌گونه که مناسب و موافق اعتقاد مذهب ایشان است سخن می‌گوید.

خلاصه، اعتقاد ایشان التقاطی است از فنون بدعت و کفر، و هیچ بدعتی نیست مگر آنکه ایشان چیزی از آن را اختیار کردند تا گفتگو با فرقه‌های گوناگون را، بر اساس آنچه از مذهب داعیان باز خواهیم گفت، بر ایشان آسان سازد.

* اما حيله تأنيس، آن است که با هرکس که آهنگ دعوت وی را دارد، در کارهای او موافقت کند، و طوری رفتار کند که دعوت شونده بدو تمایل یابد و نخستین کاری که می‌کند ایجاد انس است از این راه که دعوت شونده تمام آنچه را که موافق اعتقاد اوست از داعی ببیند، و برای داعیان و مأذونان قرار داده‌اند که هر شب نزد یکی از مستجیبان بسر برند، و بکوشند تا دعوت شونده را با کسی دوست کنند که قرآن را به آواز خوش می‌خواند، تا مدتی برای ایشان به تلاوت قرآن پردازد. سپس داعی پس از خوانده شدن قرآن سخنان لطیف و مواظظ دقیق و مؤثر در دل‌ها می‌گوید و

در ردیف آن به طعن کردن پادشاهان و عالمان زمان و عوام جاهل و نادان می‌پردازد. سپس گوید که قَرَج از تمام این ناهمواری‌ها به برکت اهل بیت رسول‌الله (ص) مورد انتظارست، و احياناً در میان این گفتارها می‌گرید و آه می‌کشد و اگر آیه یا خبری را یاد می‌کند می‌گوید که خدای را در این کلمات رازی است که هیچ کس از آن آگاه نیست، جز آن کس که خداوند او را برگزیده و به مزید لطف خویش امتیاز بخشیده است؛ و اگر بتواند شب را برای عبادت بیدار بماند و در غیاب صاحبخانه نماز بخواند و گریه کند چنان که خداوند خانه از آن آگاهی یابد، چنین می‌کند و چون احساس کرد که میزبان وی از آن آگاه شد به جای خود باز می‌گردد و به بستر می‌رود، چنان که گویی قصد پنهان ساختن عبادت خویش را دارد، و تمام این کارها برای آن است که انس او را به خود محکم سازد و دل او را به شنیدن کلام خویش مایل کند و این، مرتبه تائیس است.

* و اما حیلۀ تشکیک. معنی آن، این است که داعی باید پس از تائیس بکوشد تا اعتقاد مستجیب را تغییر دهد. بدین ترتیب که نخست آنچه را که بدان اعتقاد دارد متزلزل سازد، و راه آن این است که نخست کار را با پرسش از حکمت بعضی مقررات شرع، و مسائل دشوار، و آیه‌های متشابه و آنچه در آن معنی معقولی به نظر نمی‌رسد آغاز کند. پس در معانی متشابهات گوید: معنی «الر» و «کهیص» و «جمعسق» و مانند آن در آغاز سوره‌های قرآن چیست؟ سپس ادامه می‌دهد: آیا گمان داری که تعیین این حروف به تصادف، و بر اثر سبقت گرفتن زبان بر تلفظ آنها انتخاب شده؟ یا قصد اصلی از تعیین آنها اسراری است که در آنها به ودیعت نهاده شده و در حرف‌های دیگر نیست؟ و من گمان نمی‌کنم که این کار از روی مزاح و به طور عبث و بی‌فایده انجام گرفته باشد. سپس در احکام شک می‌کند: چگونه است که زن حائض باید روزه خود را قضا کند، اما نمازش قضا ندارد؟ چگونه با خارج شدن منی پاک، غسل بر آدمی

واجب می شود و خروج بولِ نجس غسل ندارد؟ نیز در خبرهای قرآن او را به شک می افکند: چگونه است که درهای بهشت هشت و درهای جهنم هفت است؟ و معنی گفته خدای تعالی: و هشت فرشته عرش پروردگارت را بالای آنها حمل می کنند^۱ و قول خدای تعالی: نوزده (فرشته) نگهبان آند^۲ چیست؟ آیا گمان می بری قافیه تنگ شده که نوزده را بیست نکرده اند، یا به حکم سبقت گرفتن زبان (سبق اللسان) چنین جاری شده است، یا قصد از این قید آن است که با خود بیندیشی سرّی در آن نهفته است، و آیا در دل آن رازی است که هیچ کس، جز پیامبران و امامان راسخ در علم از آن آگاهی ندارد؟ من گمان ندارم که این کلمات از فایده ای و سرّی پنهان خالی باشند، و عجب است از غفلت خلائق که برای فهمیدن آن دامن همت بر کمر نمی زنند!

آنگاه او را در آفرینش جهان و بدن آدمی به شک می اندازد و می گوید: چرا باید آسمان ها هفت طبقه باشند نه شش یا هشت طبقه؟ و چرا باید سیارگان هفت و برج ها دوازده باشند؟ و چرا در سر آدمی هفت سوراخ است: دو چشم و دو گوش و دو سوراخ بینی و یک سوراخ دهان؟ و در بدنش فقط دو سوراخ است؟ و چرا سر آدمی را به شکل میم، و دستان او وقتی کشیده باشد به هیأت حاء و پشت و کمرگاه را به صورت میم و پاها را، وقتی جمع شود به شکل دال آفریده اند که مجموع آن به شکل محمد درآید؟ آیا فکر می کنی در آن رمز و تشبیهی باشد؟ چقدر این چیزها عجیب و چقدر غفلت خلق از آنها شگفت ترست!... و پیوسته این گونه تردیدها را در ذهن او می آورد تا او را یکباره به شک می اندازد، و در عین حال بدو تلقین می کند که در زیر این ظواهر رازهایی است که از او و یارانش پنهان است و شوق او را در طلب آن برمی انگیزد.

۱. وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ (قرآن کریم: ۱۷/۶۹).

۲. عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (قرآن کریم: ۳۰/۷۴).

* اما حیلۀ تعلیق، آن است که وقتی دعوت شونده از او درباره کشف این اسرار چیزی پرسید، اطراف آن را فراهم گیرد و اصلاً از آن سخن نگوید، بلکه او را معلق رها کند و کار را بر او بزرگ و هولناک فراماید و آن را در نفس وی هرچه بزرگتر تصویر کند و بدو گوید: شتاب مکن! دین بزرگتر از آن است که آن را به هزل گیرند یا در غیر موضع خود قرار دهند و اسرار آن را برای غیراهلش بازگویند. هیهات، هیهات!

جِثْمَانِي لَتَعْلَمَا بِسَرِّ سَعْدِي تَجِدَانِي بِسَرِّ سَعْدِي شَحِيحاً
(آمدید تا راز سعدی (= نام معشوق شاعر) را بدانید - [اما] مرا نسبت به راز سعدی بخیل می‌یابید).

سپس بدو گوید: شتاب زده مباش. وقتی ساعت سعادتت فرا رسید رازهای آن را بر تو آشکار خواهیم کرد. مگر گفته صاحب شرع را نشنیدی که فرمود: «همانا این دین محکم است و در آن به نرمی فرو رو، چه فرو رونده در آن نه زمینی را قطع می‌کند و نه پستی از او می‌ماند».

و به همین ترتیب پیوسته او را با دست پس می‌زند و با پا پیش می‌کشد. اگر دید که مستجیب از او برگشت و آن کار را خوار شمرد و گفت مرا با این فضولی‌ها چه کار، و حرارت این شک در دل وی اثری نکرد طمع خویش را از او می‌برد؛ اما اگر وی را تشنه این گونه مسائل یافت وقتی معین را بدو وعده می‌دهد، و پیش از آن او را به نماز و روزه و توبه وامی‌دارد و کار این سرّ پنهان را بدو بزرگ فرامی‌نماید. چون روز وعده رسید بدو گوید: این اسرار پوشیده است و آن را جز در صندوقی محکم به ودیعت نتوان نهاد. پس خویش را محکم ساز و مدخل‌های نفوذ در درون خویش را محکم دار تا آن را نزد توبه و دیعت نهم. مستجیب می‌پرسد راه این کار چیست؟ داعی گوید: اینکه من عهد و میثاق خداوند را بر نهان داشتن این راز و نگهداری آن از فاش شدن [از تو] بگیرم، چه آن گوهری است گرانبها و چیزی است بسیار نفیس و کمترین وظیفه کسی که به داشتن آن رغبت کند

این است که آن را از تباه شدن نگاهدارد؛ و خداوند این اسرار را نزد پیامبران خود به ودیعت نهاد مگر پس از آنکه از ایشان عهد و میثاق گرفت. آنگاه قول خدای تعالیٰ مرا می‌خواند: و چون از پیغمبران پیمان ایشان بگرفتیم و از تو و نوح...^۱ تا آخر آیه، و نیز: از جمله مؤمنان مردانند که پیمان خویش با خدا وفا کرده‌اند...^۲ و نیز: و سوگندها را از پس محکم کردنش مشکینید...^۳ و اما پیغمبر (ص) نیز آن را فاش نکرد مگر پس از گرفتن عهد از خلق و گرفتن بیعت از انصار در زیر درخت، و اگر تو نیز به دانستن آن رغبت داری، در نهان داشتن آن برای من سوگند بخور، پس از آن مختاری، اگر به درک حقیقت آن توفیق یافتی خوشبختی بزرگی تو را نصیب شده است، و اگر نفس تو از آن بیزار شد نیز شگفت نیست، چه هر کس آمادۀ چیزی است که برای آن آفریده شده است، ما نیز چنین می‌گیریم که تو آن را نشنیده و سوگند نخورده‌ای، و سوگند به راستی خوردن نیز تو را زبانی ندارد. اگر حریف از سوگند خوردن خودداری کرد، او را فرو می‌گذارد و اگر پذیرفت او را سوگند می‌دهد و کار را دنبال می‌کند.

* اما حیطۀ ربط، آن است که زبان دعوت شونده را به سوگندهای گران و عهدهای محکم می‌بندد تا به هیچ روی بر مخالفت جسارت نکند و نسخه عهد این است:

داعی به مستجیب گوید: «قرار دادم بر نفس تو، عهد و میثاق خدای و ذمه رسول وی علیه السلام و آنچه را که خداوند از پیامبران خویش عهد و میثاق گرفته است، که تو آنچه را که از من شنیده‌ای و می‌شنوی و از کار من و کار کسی که مقیم این شهرست و کار صاحب حق امام مهدی، و امور

۱. وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَأَ وَمِنْ نُوْحٍ (قرآن کریم: ۷/۳۳).

۲. مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ (قرآن کریم: ۲۳/۳۳).

۳. وَلَا تَنْفَضُّوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا (قرآن کریم: ۹۱/۱۶).

برادران و یاران و فرزندان و اهل بیت او، و کار پیروان وی در این دین دانسته‌ای و می‌دانی همانا که پنهان خواهی داشت و با مهدی و شیعیان وی از زن و مرد و کوچک و بزرگ یک دل و یک جهت خواهی بود، و از این کار، کم یا بیش، هیچ چیز را که بر آن دلالت کند آشکار نخواهی کرد، جز آنچه من تو را اجازه دهم که از آن سخن بگویی، یا صاحب امری که در این شهر یا در جایی دیگر اقامت دارد آن را بر تو روا دارد، و در آن هنگام به همان اندازه که ما برای تو مقرر داشته‌ایم عمل خواهی کرد و از آن در نخواهی گذشت. من بر نفس تو وفا کردن بدانچه را که بر تو یاد کردم قرار دادم و نفس تو را در حال میل و بیم و خشم و خشنودی بر آن ملزم داشتم و بر تو عهد و میثاق خدای را قرار دادم که از من و تمام کسانی که بر تو نام می‌برم پیروی کنی، و آنچه را که باید خویشان را از آن بازداری نیز بر تو روشن می‌کنم، و باید در ظاهر و باطن نصیحتگوی و نیکخواه ما و امام باشی، و اینکه به خدای تعالی و ولی او و هیچ یک از برادران و اولیای او و هرکس که از او و از ماست به هیچ سبب، خواه به سبب اهل و خواه مال و نعمت، خیانت نکنی؛ و اینکه هیچ رأی و هیچ عهدی بدین عهد نخواهد رسید که آن را باطل سازد. پس اگر کاری از این گونه کردی و حال آنکه می‌دانستی مخالفت می‌کنی پس از خدای تعالی و پیامبران اوّلین و آخرین و ملائکه مقربین و از آنچه در کتاب‌های خود به پیامبران گذشته‌اش فرو فرستاده است بیزار باشی، و از تمام اینها بیرون شوی، و از حزب خدای و حزب اولیای او بیرون روی، و خدای تو را خوار سازد، خواری آشکار، و اگر با چیزی از آن، که بدان با تأویل یا بی تأویل سوگند خوردی مخالفت ورزی خداوند به زودی تو را بدین عذاب و عقوبت گرفتار کند؛ و اگر با چیزی از این [عهد] مخالفت ورزیدی، برای خدا بر عهده تست که سی بار به نذر واجب، پیاده و پای برهنه حج خانه وی را بگزاری؛ و اگر با این [عهد] مخالفت کردی تمام آنچه را که در وقت سوگند خوردن در ملک

خویش داری صدقه است بر فقیران و مسکینانی که میان تو و ایشان علاقه خویشاوندی نیست، و هر بنده‌ای که در روز خلاف کردن در تملک تست آزادست؛ و هر زن که داری یا در آینده با وی زناشویی کنی سه طلاقه است اگر با چیزی از این پیمان مخالفت کنی، و اگر نیتی کنی؛ یا در این سوگند چیزی خلاف آنچه در آن است به دل داشته باشی. این سوگند از آغاز تا پایان آن بر تو لازم شود، و خداوند شاهدست بر درستی نیت و کنه ضمیر تو، و خداوند برای شاهد بودن میان تو کافی است. بگو آری!». مستجیب خواهد گفت: «آری!»

این، ربط است.

* اما حیلۀ تدلیس، آن است که پس از عهد و سوگند نیز اسرار را یکباره بر او فاش نمی‌کنند، بلکه به تدریج بدین کار می‌پردازند و چند امر را مراعات می‌کنند:

۱. داعی در نخستین وهله به ذکر قاعدهٔ مذهب اکتفا کرده گوید: بزرگ‌ترین منار نادانی آن است که مردم عقل‌های ناقص و رأی‌های متناقض خود را درست و محکم بشمارند، و از پیروی خداوند و امامان او و اوتادش بر روی زمین روی بگردانند، در صورتی که آنان، پس از رسول خدا جانشینان و خلفای وی و کسانی هستند که خداوند سرّ مکنون و دین مخزون خود را نزد ایشان به ودیعت نهاده، و باطن این ظواهر، و اسرار این مثال‌ها را بر ایشان کشف کرده است؛ و رشد و نجات یافتن از گمراهی در بازگشت به قرآن و اهل بیت است، و از همین روی وقتی به رسول علیه‌السلام گفتند: «بعد از تو حق از کجا شناخته می‌شود؟ فرمود: آیا من قرآن و عترت خود را در میان شما باقی نگذاشتم؟» و مراد از عترت او اعقاب وی هستند که از معنی‌های قرآن آگاهند.

داعی، در آغاز کار، به همین اندازه اکتفا می‌کند و به تفصیل دربارهٔ آنچه امام می‌گوید توضیح نمی‌دهد.

دوم. چاره‌اندیشی می‌کند برای آنکه دومین مدرک از مدارک حق را که ظواهر قرآن است باطل کند. پس طالب حق یا از آنکه به تفکر و تأمل و نظر در مدارک عقول، همان‌گونه که خدا بدان امر فرموده است بپردازد بیم دارد، در این صورت برای او نظر عقل را، با ایجاب تعلّم و پیروی از امام، فاسد می‌سازد، یا آنکه از ظواهر قرآن و سنت بیم دارد، و اگر داعی به صراحت بدو بگوید که اینها ساختگی و حقّه‌بازی است از او نمی‌شنود، پس لفظ را بر او مسلّم می‌دارد و می‌کوشد تا معنی آن را از دلش بیرون کند، بدین ترتیب که بدو می‌گوید: «این ظاهر، باطنی دارد و مغز آن است و ظاهر در نسبت با آن باطن پوستی بیش نیست» و او را قانع می‌سازد که از درک حقایق قاصرست، مگر آنکه از عقل و نقل دستاویز و کمکی بیابد.

سوم. اینکه هرگز اظهار نمی‌دارد که وی مخالف تمام امت، و از دین و مکتب به کلی جداست، زیرا در این صورت دل‌ها از او خواهد رمید، اما خود را به فرقه‌ای که از راه مستقیم از همه دورتر، و به قبول خرافات از همه مایل ترست می‌بندد و آن فرقه را پوشش خود قرار می‌دهد و دوستی اهل بیت را اظهار می‌دارد، و آن فرقه که باطنیان خود را بدان می‌بندند رافضیانند.

چهارم اینکه در مقدمه سخن خویش گوید: باطل ظاهر و آشکار، و حقّ دقیق است، چندان که اگر اکثریت آن را بشنوند انکار می‌کنند و از آن می‌گریزند، و طالبان حقّ، و قائلان بدان در میان خواستاران جهل نادر، و از افراد و آحادند؛ تا بدین ترتیب برای دعوت شونده ممتاز شدن و مجزا گردیدن از عامّه مردم در انکار نظر عقل و ظواهری که عقل آنها را می‌پذیرد آسان شود.

پنجم، اگر داعی دید که مردی از منزوی شدن و مجزا گردیدن از همگان می‌گریزد، بدو می‌گوید: «رازی را بر تو فاش می‌کنم، اما تو باید آن را نگاهداری». اگر گفت: «بسیار خوب» گوید: «فلان و فلان کس به این

مذهب معتقدند ولی آن را نهان می‌دارند» و نام چند تن از فضلا را که مستجیب به ذکاوت و تیزهوشی ایشان معتقدست یاد می‌کند. اما این کسان از شهر او دورند، تا برای او مراجعه بدیشان مقدور نباشد، همان‌گونه که دعوت خود را نیز در نقاطی دور از مقر و وطن امام خود قرار می‌دهند. چه، اگر نزدیک او دعوت خود را آشکار کنند بر اثر تواتر اخبار و احوال او رسوا می‌شوند.

ششم، او را به ظهور شوکت این طایفه و انتشار امر ایشان، و علورأی و پیروزی یاران این مذهب بر دشمنان، و باز شدن دست و رسیدن هریک از آنان به مراد خویش نوید می‌دهد تا بدین ترتیب سعادت دنیا و آخرت در ایشان جمع شود. بعضی از این نویدها را به گردش اختران، و بعضی را به خواب‌هایی که دیده شده‌اند مستند می‌سازد و اگر برای او ممکن باشد بعضی خواب‌های بر ساخته را از زبان مستجیب به دیگران می‌رساند.

هفتم، اینکه داعی نباید مدتی دراز در یک شهر اقامت کند، چون ممکن است راز او آشکار و خونس ریخته شود. پس شایسته است که در این کار احتیاط کند و امر خود را از مردم پوشیده دارد و نزد هر گروه به اسمی دیگر شناخته شود و بعضی اوقات هیأت و پوشش خود را از بیم آفت‌ها تغییر دهد چون این کارها به احتیاط نزدیک‌ترست.

پس از این مقدمات، کم‌کم به تفصیل مذهب را با مستجیب در میان می‌گذارد و آن را، چنان که بعد در هنگام شرح اعتقادهای ایشان خواهیم گفت، بدو می‌آموزد.

* اما حیلۀ تبلیس، آن است که در استدلال‌های خود به مقدماتی که ظاهراً مورد قبول و نزد مردم مشهورند توسّل جوید و مدّتی آن مقدمات را در ذهن وی رسوخ دهد. آنگاه آن را با نتایج باطل مقرون سازد و او را بفریبد. چنان که گوید: اهل نظر، دارای گفته‌هایی معارض یکدیگر هستند که همه با هم برابرند و هرکس بدانچه نزد اوست خوشوقت است و فقط

خداست که از کنه کار و جوهر آن آگاه است.

* و اما حیل‌های خلع و سلخ با هم متفقند و فرق آن دو این است که خلع مخصوص اعمال است. وقتی به مستحیب گفتند که حدود و تکالیف شرع را ترک گوید بدو اعلام می‌دارند که تو به درجه خلع واصل شدی. اما سلخ مختص به اعتقاد، و آن خلع دین است. پس اگر دین را از ذهن وی برآوردند آن را سلخ می‌نامند و این مرتبه را «بلاغ اکبر» گویند. این است تفصیل تبلیغ ایشان برای گمراه کردن خلق، پس ناظر در آن بنگرد و از گمراهی در دین خویش از خدای آمرزش خواهد.

فصل دوم از این باب در بیان سبب رواج حیل و انتشار دعوت آنان است با وجود سستی دلایل و فساد طریقه ایشان: اگر گفته شود که آنچه شما بیان کردید ممکن نیست بر هیچ عاقلی پوشیده ماند و حال آنکه می‌بینیم گروهی کثیر بدیشان روی آورده و در دین پیرو آنان شده‌اند. شاید نیز شما بدیشان (= باطنیان) ستم روا داشته و خلاف آنچه را که ایشان معتقدند در حق آنان گفته‌اید. البته این ممکن است. چه، اگر آنان این اسرار را آشکار کنند دل‌ها از ایشان خواهد رمید و مردم از مکرشان آگاه خواهند شد و از این روی است که جز از پس گرفتن عهد و میثاق‌ها آن را آشکار نمی‌کنند مگر به کسی که دانسته باشند که در اعتقاد موافق ایشان است. اما اگر چنین است شما از کجا از این سخنان آگاهی یافتید و حال آنکه گوید ایشان دیانت خود را پوشیده و عقاید خویش را پنهان می‌دارند؟

گوییم: آگاهی یافتن بر آن از سوی بسیار کسان است که نخست بدیشان گرویده و سپس از گمراهی خود آگاه شده از ضلالت ایشان به هدایت روشن بازگشته و آنچه را که بدیشان گفته بوده‌اند فاش کرده‌اند. اما سبب پیروی خلق از ایشان در بعضی نواحی روی زمین آن است که

ایشان این امر را جز نزد بعضی مستجیبان افشا نمی‌کنند و به داعی نیز توصیه می‌کنند: «مبادا با همه به یک روش رفتار کنی و از یک راه داخل شوی، همه کسانی که این مذهب را می‌پذیرند خلع و سلخ را قبول نمی‌کنند، حتی تمام کسانی که خلع را می‌پذیرند سلخ را تحمّل نمی‌کنند». پس داعی با مردم به قدر عقلشان گفتگو می‌کند و این است سبب رواج این حیل‌ها.

اگر گویند که بطلان این مطالب، با وجود پوشیده ماندنش، آشکارست و چگونه ممکن است مردی خردمند و عاقل بدان فریفته شود؟ گوییم: هیچ کس بدین عقاید مایل نمی‌شود مگر کسانی که رأی ایشان از مسیر اعتدال و استقامت منحرف شده باشد، و عاقلان نیز گاه دچار عوارضی می‌شوند که راه‌های راست را بر دیده ایشان فرو می‌بندد و ایشان را به پذیرفتن درخشش سراب آماده می‌سازد، و آنان هشت گروه‌اند:

اول. طایفه‌ای که به ذات و به طور جبلی عقلشان ضعیف و بصیرتشان کم و رأیشان در کارهای دین سخیف است، زیرا در ذات خویش نادان زاده شده‌اند مانند سیاهان و اعراب بیابانی و کردها و عجم‌های نادان و جوانان سفیه، و شاید صنف اخیر از نظر تعداد، بیشترین گروه را تشکیل می‌دهند، و قبول یافتن مذهب ایشان چگونه بعید باشد و حال آنکه هم اکنون گروهی را در بعضی شهرهای نزدیک بصره می‌یابیم که آدمیانی را می‌پرستند و گمان می‌برند آنان خدایی را از پدران خویش که معروف به شباسیه‌اند ارث برده‌اند و گروهی دیگر درباره علی، رضی الله عنه معتقدند که او خدای آسمان‌ها و زمین و خدای عالمیان است و اینان گروهی کثیرند که به شمارش در نمی‌آیند و هیچ شهری نیست که بتواند تمام ایشان را در خود جای دهد. پس وقتی شیطان بر آدمی راه یافت و خواری بر وی چیره گشت نباید از نادانی وی چندان در شگفت شوند.

دوم. گروهی که با پدید آمدن دولت اسلام، دولت از گذشتگان ایشان

منقطع شده است، مانند شاهزادگان ایران و دهقانان و فرزندان مجوسان مرفّه و توانگر. آنان محرومان و صاحب خون‌هایی هستند که کینه در سینه ایشان چون دردی پنهان باقی مانده است، و چون گمراه کنندگان آن کینه را در حرکت آرند، آتش آن را در سینه‌های ایشان شعله می‌کشد، و برای پذیرفتن هر سخن بیهوده‌ای آماده می‌شوند شاید بتوانند خون خود را بازستانند و ستم‌هایی که بر ایشان رفته است تلافی کنند.

سوم. کسانی که همّتی بلند دارند، و به تسلّط و استیلا و ریاست مایلند، امّا روزگار با آنان یاری نکرده و حوادث آن ایشان را فرو در مرتبه همگنان داشته است. وقتی اینان را به رسیدن به آرزوی خود نوید دهند، و به پیروز شدن بر دشمنان دلخوش سازند، بی‌درنگ آنچه را که گمان می‌برند ایشان را به مراد و مقصد می‌رساند خواهند پذیرفت و دیری است تا گفته شده است که «دوستی هر چیز، آدمی را کور و کر می‌سازد»^۱ و تمام کسانی که از اسلام صدمه‌ای خورده‌اند در این امر شریکند، و جز راه تکیه کردن بدین نادانان گمراه و یاری آنان، رسیدن به مقصد و خواستن خون‌های ریخته خویش را امید ندارند و از این روی دعوت ایشان را می‌پذیرند.

چهارم. گروهی که ذاتاً دوستدار جدا ماندن و متمایز بودن از عامّه زاده شده‌اند، و می‌خواهند در جزء گروهی خاصّ شمرده شوند که از حقایق آگاهند و حال آنکه توده مردم چون خران و چارپایان در نادانی خویش غوطه‌ورند. این دردی است بی‌درمان که علاوه بر نادانان بر هوشمندان نیز چیره می‌شود و ریشه اصلی آن مهجورپسندی و دوست داشتن چیزهای کمیاب و غریب و ییزاری از چیزهای شایع و مستفیض و معروف است، و این روش و منش بعضی مردم است و تجربه و مشاهده درستی آن را گواهی می‌دهد.

۱. حُبُّكَ الشَّيْءُ يَمْعِي وَ يُصْمُّ - ضرب‌المثل است.

پنجم. طایفه‌ای که راه نظر (دانش‌های نظری) را می‌پیمایند، اما در آن راه کامل نشده و به درجهٔ استقلال نرسیده‌اند، و گرچه از مرتبهٔ نادانان برتر رفته‌اند، اما بر اثر تنبلی و غفلت، و اظهار تیزهوشی در درک آنچه عامهٔ مردم آن را دور از خود می‌دانند و از آن می‌رمند خاصه اگر آن چیز به کسی که معروف به فضل است منسوب باشد، مانده شدن بر آن بر طبع ایشان چیره می‌شود. من خود چه بسیار گروه‌ها را دیده‌ام که فقط برای مانند شدن به افلاطون و ارسطو به کفر معتقد شده‌اند، و آنان گروهی حکیمانند که به فضل شهرت دارند، و انگیزهٔ ایشان در این کار پیروی و دوستداریِ مانندگی به حکیمان و درآمدن در ردیف ایشان و دور شدن از محیط کسانی است که گمان دارند در فضل و هوشمندی فروود مرتبهٔ ایشانند. چنین کسانی زود بدین بدعت می‌گروند. چه، داعی، این اعتقاد را به کسی نسبت می‌دهد که مستجیب بدو معتقدست، و از این روی آن را می‌پذیرد که بدان کس که گفته‌اند این عقیده از اوست مانده شود.

ششم. گروهی که نشو و نماي ایشان در میان شیعه و رافضیان بوده و معتقد به دشنام دادن به یاران رسولند، و می‌بینند که این فرقه نیز در این کار ایشان را یاری می‌کنند. این است که نفوس ایشان نیز به یاری این جماعت میل می‌کند و با ایشان انس می‌گیرد و در نتیجه با آن به سوی چیزهایی که در آن سوی مذهب خودشان است کشیده می‌شوند.

هفتم. گروهی فیلسوفان ملحد و ثنوی و سرگشتگان در دین، که معتقدند شرایع قوانینی بر ساخته و معجزه‌ها مردم فریبی‌هایی آراسته بیش نیستند. آنان چون می‌بینند این گروه کسانی را که بدیشان می‌پیوندند گرامی می‌دارند و ذخیرهٔ اموال خود را بدیشان می‌بخشند، در طلب حُطام دنیا و خوار شمردن کار آخرت به یاری ایشان می‌شتابند؛ و این طایفه کسانی هستند که شبهات را برای ایشان تلفیق می‌کنند و دلایل را، از راه تزویر و تقلب، بر آنان می‌آریند و در ظاهر آنها را با شرایط جدل و حدود

منطق تطبیق می‌کنند، و موارد مغالطه و تلبیس و تقلّب را در زیر لفظ‌های مجمل و عبارت‌های کلی و مبهم می‌پوشانند؛ و از میان ناظران ضعیف کمتر کسی است که بتواند آن پوشیدگی را دریابد و آن پیچیدگی را بگشاید و پرده از کمینگاه تدلیس و تقلّب آنان بردارد. ما آنچه را که ایشان بر ساخته‌اند به زودی خواهیم آورد، و مردم را بر راهی که می‌پیمایند آگاه خواهیم کرد و فساد راه ایشان را از وجوه بسیار آشکار خواهیم ساخت. هشتم. طایفه‌ای که شهوت‌ها بر ایشان چیره شده و پیروی از لذت‌ها آنان را فریفته و وعید (= وعده بد) شرع بر ایشان شدید، و تکلیف‌های آن بر آنان سنگین می‌نماید و نمی‌گذارد آنان وقتی در فسق و فجور غوطه‌ورند عیش بر ایشان گوارا شود، و همواره آنان را به بدی عاقبت در آخرت وعید می‌دهد. چنین کسانی اگر به کسی بر بخورند که در راه رویشان بگشاید، و پرده را از برابر ایشان بگیرد، و آنچه را که آنان در طبیعت خویش خوش می‌دارند در نظرشان نیکو جلوه دهد، آنان نیز به طوع و رغبت به سوی او می‌شتابند، و هر آدمی آنچه را که موافق میل و مطابق غرض و آرزوی اوست، به راست می‌دارد. اینان، و کسانی که بدین گونه راه‌ها می‌روند کسانی هستند که از نداشتن توفیق به این ترفندها فریفته می‌شوند و از راه درست و حدود تحقیق به بیراه می‌گیرند.

۴

در نقل مذهب ایشان به اجمال و تفصیل.

اما به اجمال: آن مذهبی است که ظاهرش و باطنش کفر محض است و آغاز آن منحصر ساختن مدارک علوم در قول امام معصوم، و عزل عقل از ادراک حقّ است به وسیله وارد آوردن شبهات بسیار و اختلاف نظرهای فراوان، و ایجاب طلب حقّ از راه تعلیم و تعلّم، و حکم بدان که معلّم معصوم بیناست و اوست که از جانب خدا بر تمام اسرار شرایع آگاه است،

به سوی حقّ راهنمایی و دشواری‌ها را حل می‌کند، و اینکه هر زمانی از امامی معصوم ناگزیرست تا بتوان در کارهای دینی بدو رجوع کرد. این، مبدأ دعوت ایشان است. اما سرانجام چیزهایی ظاهر می‌سازند که مخالف و نقیض شرع است، و گویی غایت مقصود ایشان همین است. زیرا راه دعوت ایشان منحصر به فنّ واحدی نیست و با هر گروهی، پس از آنکه آنان را به انقیاد خویش و دوستداری امامشان واداشتند، بدانچه موافق رأی ایشان است سخن می‌گویند. با یهود و نصاری و مجوس در تمام معتقداتشان موافقت و بدان اقرار می‌کنند. این است خلاصهٔ مذهب ایشان.

اما تفصیل آن: متعلق است به الاهیّات و نبوّت و امامت و حشر و نشر، و دارای چهار بخش است، من در هر بخش اندکی از مذهب ایشان را حکایت می‌کنم. آنچه از ایشان نقل می‌شود بسیار گوناگون است و بیشتر آنچه از ایشان نقل می‌شود. اگر بدیشان عرضه شود آن را انکار می‌کنند و اگر به کسانی که دعوت ایشان را اجابت کرده‌اند رجوع شود نیز آن را نمی‌پذیرند، و آنچه به اختصار از مذهب ایشان باز گفتیم ناگزیر اقتضا می‌کند که نقل از ایشان مختلف و مضطرب باشد، زیرا آنان با مردم به روشنی واحد گفتگو نمی‌کنند، بلکه غرض آنان حيله‌گری و واداشتن کسان به پیروی از خویش است. از این روی در گفتار ایشان اختلاف بسیار، و نقل مذهب از ایشان متفاوت است. آنچه در باب خلع و سلخ از ایشان نقل شد، آن را اظهار نمی‌دارند مگر بر کسی که به آخرین درجه رسیده باشد، بلکه در برابر کسانی که با آنان از خلع سخن می‌گویند سلخ را انکار می‌کنند. اکنون به بیان بخش‌های این مذهب پردازیم:

بخش نخست، اعتقاد ایشان در الاهیّات: گفتارهایی که از ایشان نقل شده است باز می‌نماید که ایشان بی‌هیچ تردید به دو خدای قدیم قائلند که وجود ایشان از نظر زمانی آغاز ندارد، جز اینکه یکی از آن دو علت وجود

دیگری است. علت را «سابق» و معلول را «تالی» نامند. سابق، جهان را به وسیله تالی، نه به نفس خود، آفریده است. نخستین، عقل و دومین، نفس نامیده می شود، و گمان دارند که اولین بالفعل تام و تمام و دومین نسبت بدو ناقص است زیرا معلول اوست، و ای بسا که با استدلال به آیه هایی از قرآن مانند «ما خودمان این قرآن را نازل کرده ایم»^۱ و «ماییم که تقسیم کرده ایم»^۲ امر را بر عوام مشتبه می کنند و می گویند اینها اشاره به جمع است و از واحد صادر نمی شود و از این روست که خدای گفت: به نام پروردگار برترت تسبیح گوی^۳ که اشاره به «سابق» از میان دو خداست که او «اعلی» (برتر) است، و اگر با او خدای دیگری بود که او نیز برتری داشت اطلاق اعلی درست در نمی آمد؛ و گاه گویند: شرع آن دو را به نام قلم و لوح خوانده است، و اول قلم است، زیرا قلم مفید و لوح مستفید و متأثرست و مفید برتر از مستفیدست و گاه گویند نام تالی در زبان شرع «قدر» است و اوست که خداوند جهان را بدو آفرید چنان که گوید: «ما همه چیز را به قدر آفریده ایم»^۴.

سپس گویند که «سابق» نه به وجود وصف می شود نه به عدم. زیرا عدم نفی و وجود سبب آن است، پس او نه موجودست و نه معدوم، و او نه معلوم است نه مجهول و نه موصوف است نه غیر موصوف، و گمان دارند که تمام نام ها از او منتفی است، و ظاهراً مراد ایشان از این سخنان نفی صانع است؛ اما اگر بگویند او نیست از ایشان پذیرفته نمی شود. این است که مردم را از آنکه، او را موجود بنامند باز می دارند و این عین نفی است با تغییر عبارت؛ اما آنان در کار خود ورزیده اند و این نفی را تنزیه و آنچه نقیض آن است تشبیه می خوانند تا دلها به قبول آن مایل شود. آنگاه

۱. قرآن کریم: ۲۹/۱۵، ۲۳/۷۶ - إِنْ أَنْتُمْ تَرْضَوْنَ.

۲. همان مرجع: ۳۲/۴۳ - نَحْنُ قَسَمْنَا. ۳. همان مرجع: ۱/۸۷ - سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى.

۴. إِنْ أَنْتُمْ كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ - قرآن کریم: ۴۹/۵۴.

گویند عالم قدیم است یعنی وجود آن مسبوق به عدم زمانی نیست بلکه از سابق، تالی پدید آمده، و آن اولین مبدع است، و از مبدع اول نفس کلی پدید آمده که جزئیات خود را در این بدن‌های مرکب انتشار داده است. از حرکت نفس گرما، و از سکون آن سرما پدید می‌آید و از آن دو تری و خشکی می‌زاید و از این کیفیت‌ها اُسْطُقُسات چهارگانه زاده می‌شود و آن آتش و هوا و آب و زمین است. وقتی این عناصر ناقص با یکدیگر درآمیزند، از آن کانی‌ها حادث می‌شود، و اگر این امتزاج به اعتدال نزدیکتر شود و صِرْفِیت تضاد از آن منهدم شود نبات از آن می‌زاید، و اگر اعتدال بیشتر شود حیوان از آن تولّد می‌کند و اگر بیشتر به اعتدال نزدیک شود انسان از آن زاده می‌شود و آن منتهای اعتدال است.

پس از آن غزالی گوید که در اعتقادهای ایشان چیزهای بدتر از این نیز هست ولی من صلاح نمی‌دانم کاغذ را با نقل آن سیاه کنم. پس بهترست به ردّ کردن آن چیزی که همه باطنیان در آن اتفاق کلمه دارند و آن ابطال رأی و فرا خواندن به آموزش گرفتن از امام معصوم است پردازیم. این اعتقاد عمده ایشان است و ما بدان خواهیم پرداخت، و آنچه جز این است هذیان‌هایی است که بطلان آن آشکارست و کفری است که از ثنویان و مجوس در اعتقاد به دو خدا دزدیده شده است با تبدیل عبارت «نور و ظلمت» به «سابق و تالی» تا گمراهی گرفته شده از گفتار فیلسوفان که گویند مبدأ نخستین، علّت وجودی عقل است به طور لزوم نه بر سبیل اختیار و قصد؛ و عقل از ذات او بی‌واسطه‌ای جز خود او حاصل شده است. آری! موجودات «قدیم»ی را اثبات می‌کنند که بعضی لازمه بعض دیگرند و آنان را عقل‌ها می‌نامند و وجود هریک از افلاک را به یکی از این عقل‌ها وابسته می‌سازند، و در خبطی دراز فرو می‌روند که در باب ردّ بر ایشان در این راه در فنّ کلام استقصا کرده و در این کتاب سرّ آن نداریم که به چیزی جز آنچه اختصاص بدین فرقه دارد - و آن ابطال رأی و اثبات

تعلیم است - اشتغال ورزیم.

بخش دوم، در بیان معتقدات ایشان دربارهٔ نبوت است. آنچه از ایشان نقل شده به مذهب فیلسوفان نزدیک است، و آن اینکه نبی عبارت است از شخصی که از سوی سابق، به واسطهٔ تالی قوهٔ صافی قدسی بدو فیضان می‌کند، و این قوهٔ آماده است که در مقام اتصال به نفس کلی آنچه را که از جزئیات در اوست در خود به صورت نقش بپذیرد، چنان که این امر برای بعضی نفوس زکّیه در خواب اتفاق می‌افتد و آنان مجاری احوال آینده را مشاهده می‌کنند، گاه به صراحت و عیناً، و گاه مندرج در تحت مثالی که با اصل مطلب مناسبتی دارد و در آن باب محتاج به تعبیر است. جز اینکه نبی کسی است که استعداد این کار را در بیداری نیز دارد. از این روی نبی کلیات عقلی را در موقع طلوع این نور، و صفای قوتِ نبویه درک می‌کند، همان‌گونه که مثال محسوسات در موقع تاییده شدن نور خورشید بر سطح اجرام سفلی در قوتِ باصرهٔ چشم منطبق می‌شود، و گمان دارند که جبریل عبارت از عقل فائض بر نبی و رمزی از اوست، نه اینکه وجود متجسم و مرکّب از جسم لطیف یا کثیف و مستقر در مکان باشد تا از بالا به پایین انتقال یابد.

اما قرآن در نظر ایشان تعبیر محمدست از معارفی که از سوی عقل بدو فیضان یافته و مراد از اسم جبریل همان عقل است و قرآن را مجازاً «کلام الله» نامیده است. این کلام از جهت خود او مرکّب نیست و باطنی است که ظاهر و ظهور ندارد و کلام نبی و عبارت او ظاهری است که باطن ندارد، و گمان می‌برند که قوتِ قدسیهٔ فیضان یافته بر نبی در آغاز حلول خویش کمال نمی‌یابد، همان‌گونه که نطفهٔ وارد بر رحم نیز کامل نمی‌شود مگر پس از نه ماه، این قوهٔ نیز همچنان است: کمال آن در این است که از رسول ناطق به اساس صامت انتقال یابد و به همین ترتیب از بعضی به بعض دیگر منتقل شود و در هفتمین شخص تکمیل خواهد شد، همان‌گونه که به

زودی معنی قول ایشان درباره ناطق و اساس و صامت را یاد خواهیم کرد. این مذاهب نیز با اندک تحریف و تغییری از مذاهب فیلسوفان استخراج شده است و ما بر سر رد کردن آن نیستیم. چه، بعضی قسمت‌های آن ممکن است طوری تأویل شود که منکر آن نباشیم و آن مقدار را که منکر آنیم در رد بر فلاسفه در باب آن استقصا کرده‌ایم. در این کتاب ایجاب تعلیم و ابطال رأی را رد خواهیم کرد.

بخش سوم در بیان اعتقاد ایشان در امامت: آنان اتفاق دارند که وجود امام معصوم قائم به حق در هر عصری ناگزیرست، تا بتوان در تأویل ظواهر و حل اشکالات قرآن و اخبار و معقولات بدو رجوع کرد. نیز اتفاق دارند بر آنکه او (امام) متصدی این امرست، و این کار در نسب ایشان جاری است و تا ابد منقطع نخواهد شد و جایز نیست که منقطع شود، زیرا در آن اهمال در حق و پرده‌پوشی بر خلق و ابطال قول پیغمبر علیه السلام است که فرمود: «هر سبب و نسبی منقطع می‌شود مگر سبب و نسب من»^۱ و نیز گفته او «آیا من در میان شما قرآن و خانواده خود را باقی نگذاشتم؟»^۲ و متفق شده‌اند که امام در عصمت و اطلاع بر حقایق حق در تمام کارها با نبی مساوی است، جز آنکه وحی بر او نازل نمی‌شود، و او این دانش‌ها را از نبی گرفته است. چه، او جانشین نبی و دارای منزلت اوست، و در زمان واحد دو امام متصور نیست. همان‌گونه که در یک زمان دو نبی که شریعتشان مختلف باشد قابل تصور نیست. آری، امام به حجت‌ها و مأذونان و جناح‌ها مستظهرست. حجت‌ها عبارت از داعیانند، و می‌گویند امام در هر وقت از داشتن دوازده حجت ناگزیرست که آنان به نمایندگی از او در اقطار جهان پراکنده‌اند، و باید چهار تن از ایشان همواره ملازم حضور امام باشند و از او جدا نشوند، و هر حجت ناگزیرست که در

۱. كُلُّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ يَنْقَطِعُ إِلَّا سَبَبِي وَ نَسَبِي.

۲. أَلَمْ أَتْرُكْ فِيكُمْ الْقُرْآنَ وَ عِترتی؟

کار خود معاونانی داشته باشد. چه، او به تنهایی و به نفس خویش به دعوت نمی‌پردازد. نام این معاونان نزد ایشان «مأذون» است. داعیان ناگزیرند رسولانی به سوی امام بفرستند و احوال را بر او عرضه دارند و آنچه امر از او صادر می‌شود به داعیان برسانند. نام این رسول «جَنَاح» است. داعی ناگزیر باید در علم کامل باشد و مأذون. اگر چه فرود مرتبه داعی است، باکی نیست که بعد از او همه چیز را بداند. جناح نیز چنین است.

آنگاه گویند شریعت هر نبی را مدّتی است و چون آن مدّت بسر آمد، خدای پیامبری دیگر را برمی‌انگیزد تا شریعت او را نسخ کند. مدّت شریعت هر نبی هفت عمر، و آن هفت قرن است. نخستین آنان نبی ناطق است و معنی ناطق آن است که شریعت او ناسخ شریعت پیشین است و معنی صامت آن است که او قائم است بر چیزی که دیگری جز او آن را تأسیس کرده است. پس از وفات ناطق، شش امام، یکی پس از دیگری فرا می‌آیند، چون عمر ایشان منقضی شد خداوند پیامبری دیگر را به نسخ شریعت پیشین برمی‌انگیزد، و گمان می‌برند که کار حضرت آدم بر همین منوال جریان یافت و او نخستین پیامبری است که خدای او را به گشادن باب جسمانیات و قطع دور روحانیات برانگیخت.

هر نبی دارای سوسی است و «سوس» در دوران زندگانی نبی دری است به سوی علم او و پس از درگذشتش وصیّ اوست و بر تمام کسانی که در زمان وی هستند امام است. همان‌گونه که پیامبر علیه‌السلام گفت: «من شهر علمم و علی در آن است»^۱ و گمان دارند که سوس آدم، شیث بود و او دومین است و پس از آدم تمام کننده و پیوسته و امام خوانده می‌شود. دور آدم پس از هفت تن به پایان آمد، زیرا به پایان آمدن دور عالم بالا نیز به هفت اختر وابسته است. چون دور آدم سپری شد، خداوند نوح

۱. اَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيُّ بَابُهَا.

را برانگیخت تا شرع وی را نسخ کند. سوس موسی هارون بود و هارون در دوران زندگی موسی درگذشت و سوس وی یوشع بن نون شد. چون دور موسی نیز با هفتمین تن سپری شد، خداوند عیسی را به نسخ شریعت او فرستاد و سوس او شمعون بود و چون دور او نیز با هفتمین تن تمام شد خدای محمد (ص) را برانگیخت و سوس او علی (ع) بود و این دور با جعفر بن محمد (ع) به پایان آمد. دومین امام حسن بن علی و سومین حسین بن علی و چهارمین علی بن حسین و پنجمین محمد بن علی و ششمین جعفر بن محمد علیهم السلام است و هفت تن با او تمام و شریعت محمد منسوخ می شود و بدین ترتیب این امر تا ابد دوام می یابد.

بخش چهارم در بیان مذهب ایشان است درباره قیامت و معاد. آنان با بعضی گروه های دیگر بر انکار قیامت اتفاق کرده اند و می گویند: این نظامی که در دنیا مشاهده می شود، از توالی شب و روز، و پدید آمدن آدمی از نطفه و نطفه از آدمی، و تولد نبات و زاده شدن جانوران تا ابد از میان نمی رود، و معدوم شدن اجسام زمین و آسمان ها قابل تصور نیست، و قیامت را تأویل می کنند و گویند آن رمزی است از خروج امام و قیام قائم زمان، و آن هفتمین تن و نسخ کننده شریعت پیشین و تغییر دهنده امرست و ای بسا که بعضی از ایشان گویند: فلک دارای ادوار کلی است که در آن احوال جهان به وسیله طوفانی عام یا سببی دیگر از اسباب تغییر کلی می یابد. معنی قیامت منقضی شدن دوره ای است که ما در آن قرار داریم. و اما درباره معاد آنچه را که پیامبران گفته اند انکار کرده اند و حشر و نشر را برای جسدها، و نیز بهشت و دوزخ را اثبات نمی کنند. لیکن گویند: معنی معاد بازگشت هر چیز به اصل خویش است. انسان نیز مرکب از عالم روحانی و جسمانی است. اما بخش جسمانی وی که جسدت مرکب از چهار خلط: صفرا و سودا و بلغم و خون است. این جسد فرومی ریزد و هر خلطی از آن به طبیعت عالی خویش بازگردد: صفرا آتش، سودا خاک،

خون هوا و بلغم آب می شود. این است معاد جسم. اما بخش روحانی، یعنی نفس ادراک کننده و عاقل انسانی اگر متّصف به مواظبت بر عبادت‌ها شود و با دور شدن از هوی و شهوت‌ها خود را پاکیزه سازد، و از غذای علوم و معارفی که ائمه هدی می رسد تغذیه شود، در مقام جدا شدن از جسم با عالم روحانی که از آن جدا شده است متحد می شود و با بازگشت به موطن اصلی خود سعادت‌مند می گردد و از این روی آن را رجوع نامیده‌اند و گویند: «خشنود و پسندیده سوی پروردگارت بازگرد»^۱ و همان بهشت است، و قصه آدم و بودن او در بهشت و بیرون آمدن از آن و نزول به عالم سفلی و بازگشت وی به آخرت رمزی از آن است، همان‌گونه که کمال نطفه نیز در خروج از ظلمات رحم و بیرون آمدن در فضای جهان است. انسان نیز چون نطفه و جهان چون رحم و معرفت مانند غذاست. اگر غذا بدو رسید حقیقتاً کامل می شود و از آن رهایی می یابد. پس اگر به فیض دانش‌های روحانی و اکتساب علوم از امامان و رفتن در راه‌های سودمند به راهنمایی ایشان خود را آماده ساخته باشد در جدا شدن از جسم کمال می یابد و آنچه تا آن وقت آشکار نشده بود بدو آشکار می شود و از این روی است که رسول علیه‌السلام فرمود: مردم خفتگانند، چون مُردند بیدار می شوند.^۲ هر قدر که نفس از عالم حسیات دورتر شود برای دانش‌های روحانی استعداد بیشتر می یابد و چنین است که وقتی حواس جسمانی وی به وسیله خواب رکود و سکون یابد، او بر عالم غیب آگاه می شود و آنچه را که در آینده پدید خواهد آمد درک می کند، یا به عین، و در نتیجه از تعبیرکننده بی نیازست، و یا به صورت مثالی که احتیاج به تعبیر دارد. خواب برادر مرگ است و در آن دانسته‌هایی ظاهر می شود که در بیداری آشکار نیست. همچنین در مرگ نیز اموری آشکار می شود

۱. إرجعی إلی رَبِّکِ رَاضِیَةً مَرْضِیَّةً - قرآن کریم: ۲۸/۸۹.

۲. النَّاسُ یَنَامُ فَلَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا.

که در دوران زندگی به دل بشر خطور نکرده است. البته این، وضع نفس‌هایی است که ریاضت علمی و عملی آنان را پاکیزه ساخته است. اما نفس‌هایی که در عالم طبیعت فرو رفته‌اند و از راه رشد خویش از جانب امامان معصوم روی گردانیده‌اند همواره در آتش خواهند ماند، بدین معنی که آنها در جهان جسمانی باقی می‌مانند و از بدنی به بدن دیگر می‌روند و پیوسته در معرض دردها و بیماری‌ها هستند و از تنی جدا نمی‌شوند مگر آنکه به تنی دیگر روند و از اینجاست که خدای تعالی گفت: «هر وقت پوست‌هایشان بسوزد به عوض پوست‌هایی غیر از آنها دهیم تا عذاب را کامل بجشند».^۱

این است مذهب ایشان در معاد و عیناً همانند مذهب فیلسوفان است و چون گروهی از ثنویان و فلاسفه نیز به یاری ایشان آمده‌اند این مذهب شایع شده است، و اینان به مذهب ایشان یاری می‌دهند برای آنکه از آنان طمع دریافت مال و خلعت دارند و به پیروان ایشان پشت‌گرمند از آن روی که مذهبشان با مذهب ایشان نزدیک است. بدین روی بیشتر مذهب‌های ایشان در باطن با مذهب فلاسفه و ثنویان و در ظاهر با رافضیان و شیعه موافق است و قصد ایشان از این تأویل‌ها جدا کردن اعتقادهای ظاهری از نفوس خلق است تا رغبت (به طاعت) و ترس (از گناه) بدان وسیله باطل شود و دیگر در ایشان اثری نداشته باشد و ما در سخنی کوتاه در ردّ بز ایشان در این فن و اخبار آن، در پایان این فصل بدان اشاره خواهیم کرد.

بخش پنجم این فصل در اعتقاد ایشان دربارهٔ تکلیف‌های شرعی است. آنچه از ایشان نقل شده اباحهٔ مطلق و رفع حجاب و مجاز شمردن محظورات و حلال دانستن آن و انکار شریعت‌هاست. جز اینکه آنان وقتی چنین چیزها بدیشان نسبت داده شود همگی منکر می‌شوند. و آنچه از اعتقادات ایشان هست که خود نیز صحیح می‌دانند این است که گویند:

۱. كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ - قرآن کریم: ۵۶/۴.

باید از تکلیف‌های شرعی پیروی کرد به تفصیلی که امام آن را شرح می‌دهد، بدون پیروی از شافعی و ابوحنیفه و غیر آنان؛ و این کار بر تمام خلق و بر مستجیبان واجب است تا وقتی که در دانش‌ها به رتبه کمال برسند. وقتی در سایه تعلیم امام به حقایق امر احاطه یافتند و از باطن این ظواهر آگاه شدند آنگاه این قیدها از ایشان باز و تکلیف‌های عملی از ایشان برداشته می‌شود. چه، مقصود از اعمال اعضا و جوارح بیداری قلب است تا به طلب دانش برخیزد و چون بدان رسید برای منتهی درجه سعادت آماده می‌شود و در این صورت تکلیف جوارح از او ساقط می‌گردد. این تکلیف جوارح در حق کسی است که بر اثر جهل در حکم خرائی است که تعلیم دادن و آموخته کردن آنان جز با کارهای دشوار ممکن نیست. اما تیزهوشان و کسانی که حقایق را درک می‌کنند درجه‌ای فراتر از این دارند؛ و این روشی است از گمراه کردن که در تیزهوشان بسیار مؤثرست، و غرض آنان از میان برداشتن قوانین شرع است، اما آنان برای هر شخص ضعیف به طریقی که درخور او باشد حیل می‌کنند تا او را گمراه کنند و این گمراهی خنک و آشکار و در حکم ضرب المثلی است که گویند: پرهیز از غذاهای مضر بر کسی که مزاج او به فساد گراییده واجب است. اما کسی که اعتدال مزاج را بدست آورده است می‌تواند هرچه می‌خواهد در هر وقت که می‌خواهد بخورد. دیری نمی‌پاید که آن کس که بدین مصلحت‌اندیشی گمراه کننده گوش فرا داده است از خوراک‌های زیانبخش چندان بخورد که کارش به هلاکت بکشد.

اگر گویند شما مذهب‌های ایشان را یاد کردید اما وجه ابطال آن را باز نمودید، سبب چیست؟ گوئیم: آنچه از ایشان نقل کردیم به اموری تقسیم می‌شود که بعضی از آنها را ممکن است به صورتی درآورد که ما منکر آن نباشیم و بعضی دیگر هست که شرع منکر آن است، و آنچه مورد انکارست مذهب فیلسوفان و ثنویان است و رد آن به درازا می‌کشد،

وانگهی آنها از ویژگی‌های این مذهب نیست تا در این مقام بدان پردازیم. پس ما بدانچه خاص مذهب ایشان، و آن ابطال رأی و اثبات تعلّم از امام معصوم است باز می‌گردیم. با این حال یک نکته را یاد می‌کنیم که بی‌هیچ تردیدی پشت ایشان را می‌شکند. مقصود ما ابطال مذهب ایشان در تمام آن دعاوی که بدانها از ما متمایزند، مانند انکار قیامت و قدیم بودن عالم و انکار معاد جسمانی و انکار بهشت و دوزخ و آنچه قرآن بر آنها دلالت دارد و با وجود شرح بسیار و توصیف آنها در قرآن ایشان آنها را انکار می‌کنند گوئیم: شما آنچه را که دعوی می‌کنید از کجا دانستید؟ آیا ضروری است؟ یا از راه نظر، یا از راه نقل و سماع از امام معصوم؟ اگر از راه ضرورت آن را دانستید چگونه است که صاحبان عقل سلیم در آن باب با شما مخالفند؟ زیرا معنی ضرورت آن است که تمام عاقلان در درک آن، بی‌هیچ تأملی مشترک باشند، و اگر انسان بر هر چیزی که دل خودش می‌خواهد دعوی ضرورت کند، به خصم خویش نیز اجازه می‌دهد که برای نقیض آن مدّعی ضرورت شود. در این صورت، در هیچ حالی از احوال از این تنگنا راه رهایی نخواهد یافت.

اگر گویند ما آن را از راه نظر (با دلایل نظری) دانستیم آن هم از دو جهت باطل است: نخست اینکه آنان خود نظر را باطل می‌دانند. چه، نظر تصرّف به عقل است نه به تعلیم. پس چگونه می‌توان آن را از ایشان پذیرفت؟

غزالی در مورد جهت دوم روی سخن را به فیلسوفان می‌کند و اندک‌اندک راه را بر ایشان می‌بندد و سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که آنچه را شما از لحاظ فکری ناممکن دانسته‌اید ممتنع و محال نیست. آنگاه روی در باطنیان آورده گوید: اما باطنیان که منکر نظرند ممکن نیست به نظر تمسّک جویند. بلی، اگر باطنی گوید: امام معصوم مرا خبر داد که معاد غیرممکن است و من او را تصدیق کردم، آنگاه او را گوئیم: چه چیز تو را

به تصدیق قول امامی که به گمان تو معصوم است و معجزه ندارد، و به روی گردانیدن از تصدیق محمد بن عبدالله (ص) که معصوم و دارای معجزه است واداشت؟ و حال آنکه قرآن از آغاز تا پایان دالّ بر ممکن بودن وقوع آن است؟ نیز عصمت پیغمبر به معجزه داشتنش دانسته می شود، و عصمت آنکه تو مدّعی آن هستی فقط به هذیان و میل تو دانسته می شود و چگونه می توان گفته او را از قول پیغمبر برتر نهاد؟

اگر گوید آنچه در قرآن است ظواهرست و رمزی است برای بواطنی که کسی آنها را در نمی یابد و فقط امام معصوم آن را درک می کند و ما از او آموخته ایم، خواهیم گفت: آیا این بواطن را از مشاهده آن در دل وی به چشم خود آموختید یا از زبان وی شنیدید؟ دعوی مشاهده که ممکن نیست و ناگزیرست به شنیدن از زبان امام استناد کند. آنگاه گوییم از کجا یقین داری که لفظ او نیز باطنی ندارد که تو بر آن آگاه نیستی. پس نمی توان بدانچه از ظاهر لفظ او دریافته ای اطمینان کرد، و اگر گمان کنی که او به تو تصریح کرده و گفته است: آنچه یاد کردم آشکارست و رمزی در آن نیست و مراد ظاهر آن است گوییم از کجا دانستی که همین گفته او که این آشکارست و رمزی در آن نیست، خود نیز آشکار باشد و رمزی در آن نباشد که تو از آن آگاه نباشی؟ پس پیوسته او به لفظ خود تصریح می کند و ما گوییم ما از آن کسانی که به ظواهر فریفته نمی شویم، شاید در آن رمزی باشد، و اگر باطن را انکار کنند، باز گوییم شاید در انکار او رمزی نهفته باشد و اگر به سه طلاق سوگند خورد که هیچ رمزی جز ظاهر کلمات ندارد باز گوییم در طلاق وی رمزی است و ظاهر آن چیز و باطنش چیز دیگرست؛ و اگر بگوید این روش شما باب تفهیم را خواهد بست گوییم: شما نیز باب تفهیم را بر پیغمبر بسته اید. دو ثلث قرآن در وصف بهشت و دوزخ و حشر و نشرست و به سوگندها نیز مؤکّد شده و شما گوید: شاید زیر این رمزی باشد. نیز شما می گوید: چه فرقی است میان آن کس که در

امور قابل شناختن، در قرآن و اخبار، این همه تفسیر و تطویل کند، و آن یک که بگوید: من جز ظاهر را اراده نکردم. اگر او مجاز باشد که ظاهر را بگوید و مرادش چیزی غیر از آن باشد که می‌داند مردم آن را دریافته‌اند، می‌تواند در تمام آنچه گفته است، به واسطهٔ مصلحتی و سرّی که در آن است دروغ بگوید؛ و بر امامی که به گمان شما معصوم است جایزست که با شما سخنی بگوید و در دلش چیزی باشد نقیض آنچه یقین دارد که آن چیز به ذهن شما آمده است، و ممکن است آنها را با سوگندهای گران نیز مؤکّد کند برای مصلحتی و سرّی که در آن نهفته است؛ و این مطلبی است که هرگز نمی‌توان بدان جوابی داد و از همین جا می‌توان دانست که این فرقه از نظر مرتبه پست‌ترین تمام فرقه‌های گمراه است، زیرا جز این فرقه، هیچ فرقهٔ دیگر را نمی‌توان یافت که با نفس مذهب خویش مذهب خود را نقض کند. چه، مذهب وی ابطال نظر و تغییر الفاظ از موضوعات آن، به دعوی داشتن رمزست.

غزالی در پایان این فصل این بحث را قدری بیشتر به درازا می‌کشد، اما حاصل سخن او همان است که گفته آمد.

۵

عنوان باب پنجم چنین است: در فاسد ساختن تأویل‌های ایشان از ظواهر جلی و استدلال ایشان به امور عددی. مؤلف این باب را نیز به دو فصل تقسیم کرده، در نخستین فصل تأویل از ظواهر را ردّ می‌کند و در فصل دوم توسّل ایشان به روابط اعداد و الفاظ را مورد گفتگو قرار می‌دهد و این است خلاصهٔ فصل نخست:

کوتاه سخن در این باب آنکه ایشان وقتی از بازگردانیدن خلق از کتاب و سنّت عاجز ماندند، آن دو را به حیلتگری و زبان بازی‌های فریبنده تأویل کردند و با جداکردن مقتضی هر لفظ از آن، برای باطل ساختن

معانی شرع از این کار بهره گرفتند و تأویل‌هایی را که آراستند برای تنفیذ پیروی ایشان و بیعت و دوستی با آنان است. چه، اگر به نفی محض و تکذیب مجرّد لب می‌گشودند نه تنها دوستدارانی نمی‌یافتند بلکه خود نخستین هدف‌ها و نخستین کشته‌شدگان بودند.

از تأویل‌های ایشان اندکی را یاد می‌کنیم تا به وسیله آنها برای ابطال عقایدشان استدلال کنیم. آنان گویند: تمام آنچه از ظواهر در تکالیف و حشر و نشر و امور الاهی وارد شده است، تمام مثال‌ها و رمزهایی است که هر یک باطنی دارد. در مسائل شرعی، معنی جنابت نزد ایشان مبادرت مستجیب به افشای سرّ پیش از رسیدن به درجه استحقاق است، و معنی غسل تجدید عهدست از سوی کسی که چنین کرده است. نزد ایشان معنی جماع با حیوان درمان کسی است که عهدی بر او نیست و چیزی از صدقه نجوی نپرداخته است و این صدقه نزد ایشان ۱۱۹ درهم است و گویند از اینجا است که شرع قتل را بر فاعل و مفعول واجب کرده است و گرنه چرا قتل بر حیوان (مفعول) واجب شود؟ زنا عبارت از القاء نطفه علم باطل در نفس کسی است پیش از آنکه از عهد گرفته شود. احتلام آن است که زبانش به فاش کردن راز بر او پیشی گیرد. در این صورت غسل یعنی تجدید عهد بر اوست. طهور عبارت است از بیزاری و پاک‌شدن از هر اعتقاد مذهبی جز بیعت امام. روزه عبارت است از امساک از کشف سرّ. کعبه نبی است و باب علی، صفا نبی است و مروه علی، میقات اساس است و تلبیه اجابت داعی است، و هفت بار طواف بیت عبارت از طواف به محمد تا تمام شدن نوبت امامان هفتگانه است. پنج نماز دلیل است بر اصول اربعه و امام. نماز صبح دلیل سابق و ظهر دلیل تالی و عصر دلیل اساس و مغرب دلیل ناطق و عشاء دلیل امام است، و به همین ترتیب گفته‌اند محرّمات عبارت از کسانی هستند که اهل شرّند و به پرهیز از ایشان مأمور شده‌ایم همچنان که عبادات عبارت از نیکانند که به پیروی از

آنان مأموریم.

اما معاد، بعضی گمان برده اند که جهنم و غلها و زنجیرهای آن عبارت از امور تکلیفی است که برگردن جاهلان به دانش باطن است و آنان پیوسته بدین عذاب معذبند و وقتی به دانش باطن نائل آمدند غلهای تکلیف از ایشان برداشته می شود و به رهایی از آنان احساس خوشبختی می کنند. آنان هر لفظ را که در کتاب و سنت آمده است تأویل می کنند و می گویند: «جوی های شیر»^۱ عبارت از معادن دین است که دانش باطن، بدان اهل علم را شیر می دهد و آنان را تغذیه می کند تا حیات لطیفشان دوام یابد. همانا غذای لطیف روح نوشیدن شیر علم از معلّم است، همان گونه که زندگی جسمانی به نوشیدن شیر از پستان مادر وابسته است و «جوی های شراب» عبارت است از علم ظاهر، و «جوی های عسل صاف شده» دانش باطن است که از حجت ها و امامان فراگیرند.

اما معجزات، تمام آنها را تأویل می کنند و گویند معنی طوفان، طوفان علم است که متمسکان به سنت در آن غرقه می شوند و سفینه حرزی است که هرکس دعوت ما را اجابت کند بدان ایمن می شود، و آتش ابراهیم عبارت است از غضب نمرود نه آتش حقیقی، و معنی ذبح اسحاق گرفتن عهد از اوست. عصای موسی حجت اوست که آنچه از شبهه ها بر ساخته اند می بلعد^۲ نه پاره ای چوب. شکافته شدن دریا، منقسم شدن دانش موسی به قسمت هاست و مراد از دریا جهان است و مقصود از ابری که بر ایشان سایه افکند امامی است که موسی برای ارشاد و افاضه دانش بر ایشان گماشت. مراد از ملخ و شپش و وزغ ها، پرسش های موسی و الزام های اوست که بر ایشان مسلط شده بود، و من و سلوی دانشی است

۱. آنهاژ مین لبن - قرآن کریم: ۱۵/۴۷.

۲. اشاره است به: فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَلْجٌ مَّاءٌ فَأُكُوْا - پس موسی عصای خویش بیفکند و آن هرچه را ساخته بودند بلعیدن گرفت. قرآن کریم: ۴۵/۲۶.

که از آسمان بر داعیان فرود می‌آید. معنی تسبیح گفتن کوه‌ها تسبیح مردانی است که در دین راسخ و در یقین استوارند. مراد از جن‌هایی که سلیمان بن داوود بر ایشان فرمانروایی یافت، باطنیان آن روزگار و مقصود از شیاطین ظاهریانی هستند که مکلف به کارهایی دشوار شده بودند. عیسی از حیث ظاهر، دارای پدرست، و مراد از پدر، امام است. چه، او را امامی نبود و دانش را بی واسطه از پروردگار می‌گرفت و باطنیان - که لعنت خدای بر ایشان باد! - گمان دارند پدر او یوسف نجارست. کلام او در گهواره عبارت است از آگاهی او در گاهواره قالب، او پیش از مرگ از آنچه دیگران پس از مرگ و رهایی از قالب بدان آگاه می‌شوند اطلاع داشت. مراد از مرده زنده کردن عیسی، زنده کردن مردم به دانش از مردگی جهل و نادانی باطن است. مقصود از درمان کردن مادرزاد رهایی از کوری گمراهی، و برص کفر، به نیروی بینایی حقیقت آشکارست. ابلیس و آدم ابوبکر و علی است، آنگاه که ابوبکر به سجود بر علی و پیروی از او مأمور شد و ابا کرد و خویش را بزرگ‌تر پنداشت. نیز گمان می‌برند که مراد از دجال ابوبکرست، و او یک چشم است از آن روی که جز به چشم ظاهر نمی‌بیند. مراد از یأجوج و مأجوج نیز اهل ظاهرست.

این گونه است هذیان‌های ایشان در باب تأویل‌ها، و آن را نقل کردیم تا بدان بخندند، و به خدا پناه می‌بریم از زمین خوردن غافلان و سقوط جاهلان، و ما در ردّ ایشان به سه روش می‌کوشیم: ابطال و معارضه و تحقیق.

ابطال آن است که گوئیم: از کجا دانستید که مراد از این الفاظ آن است که شما می‌گویید؟ اگر آن را از نظر و عقل گرفته‌اید آن نزد شما باطل است، و اگر آن را از لفظ امام معصوم شنیده‌اید، صراحت لفظ او بیش از صراحت الفاظی است که شما تأویل کرده‌اید نیست. شاید مراد او چیزی دیگر باشد، پوشیده‌تر از این باطنی که یاد می‌کنید. وانگهی، شما از ظاهر

به یک درجه درگذشته و گمان برده‌اید که مراد از کوه‌ها مردان است. اما مراد از مردان چیست؟ شاید مراد از آن نیز چیز دیگرست؛ و گویند مراد از شیاطین اهل ظاهرست. مراد از اهل ظاهر چیست؟ مراد از شیر، علم است اما معنی علم چیست؟ اگر گویند علم، و مردان و اهل ظاهر در مقتضی خویش، بنا به وضع لغت صریح است، گوئیم اگر تو با یک چشم از یک سو نظر کنی در این صورت مقصود از دجال و یک چشم بودن وی تویی، که تو هم به یکی از دو چشم می‌نگری چون گویی معنی مردان ظاهرست، گوئیم تو نیز از چشم دیگر که به کوه نظر می‌کند نابینایی. چه، کوه نیز آشکار است، و اگر گویی ممکن است کوه‌ها کنایه از مردان باشد گوئیم ممکن است مردان نیز کنایه از چیزی غیر از ایشان باشد همان‌گونه که شاعر با دو مردی که یکی درزی و دیگری جولاهه است از امور افلاک و اسباب عالم بالا تعبیر کرده است و گوید:

بر فلک بر دو شخص پیشه ورنند این یکی درزی آن دگر جولاه
این ندوزد مگر کلاه ملوک و آن نبافد مگر پلاس سیاه^۱

و در هر فن بر همین قیاس است و اگر بتوان تسبیح کوه‌ها را به تسبیح مردان بازگرداند می‌توان معنی رجال را در گفته خدای تعالی: مردانند که تجارت و معامله‌ای از یاد خدا غافلشان نکند^۲، نیز به کوه‌ها بازگرداند و این مناسبت از دو طرف صدق می‌کند. پس اگر بتوان کوه‌ها را به مردان و مردان را نیز به چیزی جز خود بازگرداند ممکن است این باطن سومین را

۱. این دو بیت از ابوالحسن شهید بلخی است. رجوع شود به سخن و سخنوان، از شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸ ش / ۱۹۷۹ م، ص ۱۷. ظاهراً شهید کوشیده که همان دو بیت عربی را که غزالی در متن آورده ترجمه کند و انصاف را در این کار توفیق نیز یافته است. بیت‌های عربی این است:

رَجُلَانِ خَيَاطٌ وَ آخَرُ حَائِكٌ مُتَقَابِلَانِ عَلَى السَّمَاءِ الْأَعْلَى
لَا زَالَ يَسْنِجُ خِرْقَةً مُذْبِرٌ وَ يَخِيطُ صَاحِبُهُ ثِيَابَ الْمُقْبِلِ

۲. رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ - قرآن کریم: ۳۷/۲۴.

نیز بر چهارمین بازگرداند و این تسلسل تا بدان حد ادامه می یابد که تفاهم و تفهیم را باطل می کند و ممکن نیست که بتوان درباره حائز رتبه دوم حکمی کرد که سومین و چهارمین آن را حائز نشوند.

روش دوم، معارضه فاسد به فاسد است و آن اینکه تمام اخبار را بر نقیض مذهب ایشان تأویل کنیم. مثلاً درباره قول پیغمبر: «فرشتگان به خانه ای که تصویری در آن است در نمی آیند»^۱ گوییم: یعنی عقل به دماغی که در آن تصدیق معصوم وجود دارد وارد نمی شود. یا در مورد گفته رسول (ص): «اگر سنگ در ظرف یکی از شما آب نوشید هر آینه آن را هفت بار بشوید»^۲ گوییم یعنی اگر یکی از باطنیان با دختر شما زناشویی کرد، او را از پلیدی این مصاحبت به آب علم و صفای عمل بشوید، بعد از آنکه او را به خاک اذلال مالیدید. یا اگر کسی گفت: نکاح جز با حضور شاهدان و ولی بسته نمی شود،^۳ و نیز گفته او (ص): هر نکاحی که چهارتن در آن حضور نیابند زناست،^۴ گوییم یعنی: هر اعتقادی که در آن به خلافت خلفای چهارگانه: ابوبکر و عمر و عثمان و علی شهادت ندهند باطل است. یا مراد از گفته رسول (ص): زناشویی نیست مگر با ولی و دو شاهد عادل^۵ این است که همخوابگی حاصل نمی شود مگر با آلت و دو بیضه، و حرف های باطل و بیوده ای از این دست.

مقصود از همین اندازه گفتگو نیز معارضه فاسد به فاسد و شناساندن آن و گشودن راه در این باب است و چون بدان راهنمایی شدی از بازگردانیدن هر لفظ کتاب یا سنت به نقیض اعتقاد ایشان ناتوان نیستی.

۱. لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتاً فِيهِ صُورَةٌ. این حدیث را احمد در مسند خود و ترمذی در سنن و ابن حسان در صحیح خویش آورده است. رجوع کنید به: السراج المنیر شرح الجامع الصغیر للعزیزی: ۳۹۶/۱. صورت معروف حدیث این است: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتاً فِيهِ تَمَاثِيلُ أَوْ صُورَةٌ.

۲. إِذَا وَلَّغَ الْكَلْبُ فِي أَنْاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً.

۳. كُلُّ نِكَاحٍ لَا يَحْضُرُهُ أَرْبَعَةٌ فَهُوَ سِفَاحٌ.

۴. النِّكَاحُ لَا يَنْتَقِذُ بِغَيْرِ شَهِودٍ وَ وَلِيٍّ.

۵. لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ وَ شَاهِدَيْنِ عَادِلَيْنِ.

پس اگر گویند شما که در حدیث «فرشتگان به خانه‌ای که تصویری در آن است در نمی‌آیند» کلمه «تصویر» را به معصوم باز می‌گردانید، چه مناسبتی میان آنهاست؟ خواهی گفت: شما نیز ثعبان را به برهان و پدر را - در حق عیسی - به امام و شیر را در جوی‌های شیر بهشت به دانش، و جن را به باطنیان و شیاطین را به ظاهریان و کوه‌ها را به مردان باز می‌گردانید. چه مناسبتی میان اینهاست؟ و اگر گویند: برهان شبیه را نابود می‌کند همچنان که ثعبان غیر خود را، و امام مفید وجود علمی است همچنان که پدر مفید وجود شخصی است و شیر شخص را تغذیه می‌کند همچنان که علم روح را، و جن باطن است مانند باطنیان، بدیشان خواهی گفت: اگر شما بدین اندازه از مشارکت اکتفا می‌کنید، پس خداوند هیچ دو چیزی را نیافریده است که میان آن دو در بعضی اوصاف مشارکت نباشد: ما نیز صورت را به امام باز گرداندیم زیرا صورت مثالی است که روح ندارد همان گونه که امام نزد شما معصوم است و معجزه ندارد و دماغ مسکن عقل است همان گونه که خانه مسکن عاقل است و فرشته چیزی روحانی است همان گونه که عقل نیز چنین است. پس ثابت شد که مراد از قول نبی «فرشتگان به خانه‌ای که تصویری در آن است در نمی‌آیند» این است که «خود در دماغی که اعتقاد به عصمت امام در اوست وارد نمی‌شود» و چون این را شناختی، هر لفظی را که ایشان گویند بگیر و آنچه را نیز دلخواه هست بگیر، و در میان آن دو مشارکتی را که به هر وجهی وجود دارد پیدا کن و آن لفظ را بدین بازگردان و تأویل کن و این، به موجب گفته ایشان دلیل خواهد شد. همان گونه که در مناسبت میان فرشته و عقل و دماغ و خانه و تصویر و امام دیدی، و چون این باب بر تو گشوده شود بر وجوه حیل‌های ایشان و تلبیس در انتزاع موجبات الفاظ و گذاشتن هوس‌های خود به جای وجوه حیل‌های ایشان و تلبیس در انتزاع موجبات الفاظ و گذاشتن هوس‌های خود به جای آن برای رسیدن به

ابطال شرع آگاه شده‌ای و همین اندازه برای باطل ساختن تأویل ایشان کافی است.

راه سوم تحقیق است و آن اینکه گویی: اگر مسامحه کنیم و چنین بگوییم که این باطن‌ها و تأویل‌هایی که کرده‌اید درست هستند، حکم آنها در شرع چیست؟ آیا پوشیده داشتن آن واجب است یا آشکار کردن آن؟ اگر گویند آشکار کردن آن بر هر کسی واجب است، گوییم پس چرا محمد (ص) آن را پنهان کرد و چیزی از آن را با صحابه و عامه مردم بازنگفت تا به این روزگار رسیدیم و هیچ کس از این گونه مطالب خبر نداشت؟ و چگونه پوشیده نگاهداشتن دین خدا جایزست و حال آنکه خدای تعالی گفت «هر آینه باید آن را بر مردم روشن کنند و پنهانش ندارند»^۱ و آن هشداری است بر اینکه نهان داشتن دین روا و حلال نیست؛ و اگر گویند: پوشیدن آن واجب بود، گوییم: چیزی از اسرار دین که پوشیدن آن بر رسول خدای (ص) واجب بود، چگونه است که فاش کردن آن بر شما حلال شده است؟ و گناه فاش کردن راز از سوی کسی که بر آن آگاهی یافته است از بزرگ‌ترین جنایت‌هاست. پس اگر نه چنین بود که صاحب شرع رازی بزرگ را می‌دانست و در نهان داشتن این اسرار مصلحتی کلی می‌دید چرا آن را پنهان داشت؟ و چرا این ظواهر را به گوش خلق تکرار کرد و چرا در کلمات قرآن وصف بهشت و دوزخ را مکرر با لفظ‌های روشن بیان کرد با آنکه می‌دانست مردم چیزی، خلاف آن باطنی که حق است از آن می‌فهمند و بدین ظواهر که حقیقتی در آن نیست معتقد می‌شوند؟ پس اگر بگویند که پیغمبر آنچه را که مردم از آن می‌فهمیدند نمی‌دانست، نسبت دادن جهل به معنی واقعی کلمه بدوست، و اگر گویند پیغمبر (ص) به طور قطعی می‌دانست که خلق از این گفته او: سایه پیوسته

۱. لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ. قرآن کریم: ۱۸۷/۳.

و آب روان، و میوه فراوان^۱ چیزی جز مفهوم آن در زبان را در نمی‌یابند. و سایر لفظ‌ها نیز چنین است، و یا علم بدین امر، آن را با تکرار و سوگند خوردن تأکید کرده است، پس چرا شما این راز را فاش کرده و این پرده را دریده‌اید؟ و آیا این خروج از دین و مخالفت با صاحب شرع و انهدام تمام آن چیزی نیست که او بنیان نهاده است؟ و این در صورتی است که ما از راه جدل چنان بگیریم که آنچه شما دربارهٔ باطن کلمات می‌گویید، نزد خدای حق است، و این دامی است که از آن بیرون نتوانند آمد.

و اگر گویند: این رازی است که افشای آن بر عامهٔ مردم جایز نبود، از این روی رسول الله (ص) آن را فاش نکرد، اما نبی حق داشت که آن را بر سوس خود، که وصی و پس از وی جانشین اوست آشکار کند و آن را تنها بر علی فاش کرد، گوئیم: آیا علی آن را به کسی غیر از سوس و خلیفهٔ خود فاش کرد یا نه؟ پس اگر آن را جز به سوس خود، فاش نکرد، و همچنین این راز تا به امروز به سوس سوس و خلیفهٔ خلیفه فاش شده، پس چگونه است که اکنون به دست مردم نادان افتاده است که از آن سخن می‌گویند و کتاب‌ها را از توصیف آن پر کرده‌اند و این سخن بر سر تمام زبان‌ها افتاده است؟ ناچار باید بگویند یکی از جانشینان عصیان کرد و راز را بر غیر اهل آن فاش ساخت و بدین ترتیب انتشار یافت، در صورتی که در نظر ایشان، این جانشینان معصومند و تصوّر گناه بر ایشان نمی‌رود

دنبالهٔ بحث به همین ترتیب ادامه می‌یابد و غزالی هر گونه صورت مفروض و ممکن را برای رفع این ایراد و دفاع باطنیان از انتشار امر خویش پیش می‌کشد و به ابطال آن استدلال می‌کند تا سرانجام هیچ راهی نمی‌ماند جز اثبات این نکته که اعتقاد به تأویل باطل است.

دومین فصل این باب استدلال باطنیان به اعداد و حروف است. غزالی

۱. وَ ظِلٌّ مَمْدُودٌ وَ مَاءٌ مَسْكُوبٌ وَ فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ. قرآن کریم: ۳۰/۳۲.

گوید: این نوعی از جهالت است که در میان تمام فرقه‌ها و رتبه‌ها این فرقه است. طوایف گمراه با انشعاب کلام و انتشار راه‌های خویش در تنظیم شبهات، هیچ یک به این راه نرفته و آن را رکیک دانسته، و حتی عوام و جاهلان ایشان به ضرورت بطلان آن آگاه بوده و آن را ناخوش داشته‌اند و اینان بدان چسبیده‌اند و شک نیست که غریق به هر چیز تمسک می‌جوید و نادان به هر ابهامی متزلزل می‌شود و به شک می‌افتد و مانند کسی که از آن یاد می‌کنیم تا کسی که در آن نظر می‌کند بر سلامت عقل و اعتدال مزاج و صحت فطرت خویش خدای را شکر گزارد. چه، فریفته شدن بدین چیزها جز از کم خردی و سبک عقلی سرچشمه نمی‌گیرد.

آنان گویند: در سر آدمی هفت سوراخ است و آسمان‌ها هفت و زمین‌ها هفت و اختران - یعنی سیارگان - هفت و ایام هفته هفته‌اند، و این دلیل آن است که دور امامان نیز به هفت پایان می‌یابد؛ و گمان دارند که طبایع چهار و فصل‌های سال نیز چهار است و این بر اصول چهارگانه دلالت می‌کند که عبارتند از سوابق و تالی دو خدای، و ناطق و اساس دو امام. و عقیده دارند که برج‌ها دوازده است و این امر بر حجت‌های دوازده گانه دلالت می‌کند. و ای بسا که از شکل جانوران نیز دلالت‌هایی را پیدا می‌کنند. گویند آدمی به شکل حروف محمد است. سر او چون (م) و دست‌های گشاده‌اش چون (ح) و عجز (سرین) او چون (م) و دو پای او چون (د) است و بر همین قیاس به شکل مرغان و چارپایان نیز استدلال و گاه حروف و اعداد آن را تأویل می‌کنند. مثلاً گویند: پیامبر گفت «مأمور شدم با مردم پیکار کنم تا بگویند خدایی جز الله نیست و چون گفتند، خون و مال ایشان از من ایمن است مگر به حق آن»^۱ گویند: حق آن

۱. أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا.

حدیثی است متواتر، و از اصول و قواعد اسلام است. ابوهیره آن را روایت کرده و در

چیست؟ گیرند معرفت حدود آن، و گمان دارند که حدود آن شناسایی اسرار حروف آن است و آن اینکه: لا اله الا الله چهار کلمه و هفت فصل، و آن قطعه‌ها (هجاها)ی این کلمه است و سه جوهر دارد. «لا» حرف است و باقی می ماند اله و الا و الله که سه جوهرست، و تمام آن دوازده حرف است، و گمان دارند که چهار کلمه این عبارت دال بر دو مدبر علوی: سابق و تالی، و دو مدبر سفلی: ناطق و اساس است. این دلالت آن است بر روحانیت، اما دلالت آن بر جسمانیت مربوط به طبایع چهارگانه است. اما جوهر سه گانه دال است بر جبریل و میکائیل و اسرافیل از روحانیت، و بر طول و عرض و عمق، اگر بدان اجسام را بنگری؛ و فصل های هفتگانه از روحانیت دال بر انبیای هفتگانه و از جسمانیت بر هفت اخترست. چه، اگر پیامبران هفتگانه نبودند شرایع دگرگون نمی شدند، همان گونه که اگر هفت اختر نبودند زمان ها اختلاف نمی یافتند. حرف های دوازده گانه این عبارت در روحانیت دلالت بر حجت های دوازده گانه و در جسمانیت بر برج های دوازده گانه دارد.

به همین ترتیب در گفته های رسول و در حرف ها و آغاز سوره ها تصرف کرده و حماقت های گوناگون آشکارا کرده اند که علاوه بر عاقلان، دیوانگان نیز بدان می خندند.

وی برای ابطال این گونه مطالب دو روش را برگزیده است.

مطالعه: این ضرورت ها را از کجا دانستید؟ از ضرورت عقل، یا نظر، یا شنیدن از امام معصوم؟ اگر به ضرورت عقل دعوی کنند گوییم خرد شما

صحیح بخاری و مسلم آمده و ابوداود و ترمذی و نسائی و ابن ماجه نیز در سنن خود آن را روایت کرده اند و صورت مشهور آن این است:

أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَ حِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ. رجوع کنید به: السراج المنير شرح الجامع الصغير: ۲۹۷/۱.

سرگشته شده که این را بر ساخته‌اید، اما از معارضی ایمن نیستید که او نیز به صورت عقلی بطلان آن را دعوی کند، و مقام چنین کس مقام کسی است که با حق در برابر فاسد معارضه کند، به جای کسی که با فاسد در برابر فاسد معارضه می‌کند، و اگر آن را به نظر عقل شناختید، نظر عقل به دلیل اختلاف عقلا در نظرهای خویش، نزد شما باطل است، و اگر راست می‌گویید وجه این امر نظری، و روش استدلال به این گونه حماقت‌ها را بگویید تا ما نیز بهره‌مند شویم؛ و اگر آن را از قول امام معصوم دانستید، نخست روشن کنید که آیا نقل‌کننده از او نیز معصوم است؟ و ناقلان از او به حدّ تواتر رسیده‌اند، سپس ثابت کنید که محال است وی، آنچه را که می‌داند باطل است به شما بگوید. چه، ممکن است او با گفتن این سخنان ابلهانه با شما حيله کرده و شما را فریفته باشد و حال آنکه باطل بودن آن را می‌داند، همان‌گونه که شما در حقّ نبی (ص) گمان برده‌اید که وی مردم را با وصف بهشت و دوزخ، و با آنچه از پیامبران گذشته درباره زنده کردن مردگان و اژدها ساختن عصا نقل کرد فریب داده و در تمام آن موارد دروغ گفته و آنها را یاد کرده، با اینکه می‌دانسته است مردم بی شک فقط ظواهر آن را می‌فهمند و این کار به خلاف حقّ است اما شاید مصلحتی در آن دیده است. شاید امام معصوم شما نیز مصلحت دیده است که خرده‌های شما را دست بیندازد و به ریش شما بخندد و این تُرّهات را برای نشان دادن کمال سلطه خود بر شما، و بنده کردن شما و مباحثات کردن به نهایت تیزهوشی و درایت خویش در فریب شما بر شما القا کرده باشد. کاش می‌دانستم شما چگونه از دروغ‌گویی به اقتضای مصلحتی که دیده است، از او ایمن شده‌اید و حال آنکه آن را در مورد نبی (ص) تصریح می‌کند. آیا میان آن دو فرقی است جز آنکه نبی مؤید به معجزه‌ای است که دلیل صدق اوست و آنکه شما بدو آسوده‌اید معجزه‌ای جز حماقت شما ندارد. این، روش مطالبه است.

اما روش معارضه: در این روش آهنگ تعیین تمام صورت‌ها را نداریم. فقط راهی را می‌آموزیم که بر هرچه حروف و اشکال در جهان است می‌توان تعمیم داد. هر موجود، یا معادل عددی آن ناگزیر از یک تا ده است و بالاتر از آن ارقامی نیست. وقتی چیزی واحد را دیدی آن را دلیل محمد (ص) بگیر، و اگر دو چیزی دیدی بگو بر شیخین - ابوبکر و عمر - دلالت می‌کند، و اگر سه بودند محمد (ص) و ابوبکر و عمر، و اگر چهار خلفای چهارگانه و اگر پنج محمد (ص) و خلفای چهارگانه، نیز بگو آیا راز آن را می‌دانید که چرا در سر آدمی پنج سوراخ است؟ دلیل آن این است: آنکه یکی است، و آن دهان است دال بر محمد (ص) است که یکی است و دو چشم و دو سوراخ بینی و دال بر خلفای چهارگانه است، نیز بگوی آیا سر نام محمد را که چهار حرف است می‌دانید؟ اگر گفتند، بگوی آن چیزی است که جز فرشته مقرب از آن آگاه نیست و نشان می‌دهد که نام جانشین وی دارای چهار حرف، و آن عتیق^۱ است نه علی که نام وی دارای سه حرف است، و اگر به هفت برخوردی برای مبالغه در سخن گفتن به خلاف میل ایشان به هفت خلیفه بنی امیه استدلال کن، چون شأن خلفای عباسی بالاتر از آن است که در معارضه با باطنیان بدیشان استدلال کنند، و بگو تعداد آسمان‌ها و اختران هفتگانه و هفت روز هفته دلیل است بر معاویه و یزید و مروان و عبدالملک و ولید و عمر بن عبدالعزیز و هشام و سپس هفتمین که مورد انتظارست و او را سفیانی خوانند، و این قول فرقه امویه از امامیان (طرفداران امامت و نصب آنان از خاندان اموی) است. یا به مذهب راوندیان با ایشان مقابله کن و بگو: عدد هفت دلالت می‌کند بر عباس و عبدالله بن عباس و علی بن عبدالله و محمد بن علی و ابراهیم امام و ابوالعباس سفاح و سپس منصور. به همین ترتیب اگر به اعداد ده یا دوازده باز خوردی به همان تعداد از خلفای بنی عباس بشمر، و بگو میان

۱. نام ابوبکر «عتیق» است و چنان‌که می‌دانیم ابوبکر کنیه اوست.

این دو کلام چه تفاوتی است؟ و مبالغه در این راه برای دانشجو شایسته نیست، از این روی به مطلبی دیگر می پردازیم.

۶

باب ششم بزرگترین باب فضائح است و نزدیک ۶۰ صفحه یعنی بیش از ربع کل کتابی را که دارای ده باب است برگرفته است. مؤلف در آغاز این باب به بیان شبهات باطنیان می پردازد و گوید:

راه ما این است که شبهات آنان را تا آخرین حد امکان مرتب سازیم، آنگاه نشان دهیم که کمینگاه تلبیس در آن در کجاست. مقصد نهائی و دعوی آخرین ایشان این است که شناسنده حقیقت هر چیزی متصدی امامت در مصر، و بر تمام خلق اطاعت و آموختن از او فرض است تا از آن راه به سعادت دنیا و آخرت رسند. دلیلشان بر این گفتار این است که آنچه در تصور آید و بتوان از آن به نفی یا اثبات خبر داد، در آن حق و باطل وجود دارد. حق یکی است و باطل در برابر اوست، و همه حق یا همه باطل نیست. این مقدمه نخستین است.

تمیز دادن حق از باطل امری است واجب و از آن گزیری نیست، و هیچ کس برای صلاح دین و دنیای خود از آن بی نیاز نیست. این مقدمه دوم است.

دریافت حق نیز به دو صورت است: یا انسان شخصاً و با نظر عقل خویش، بی آموزش آن را درمی یابد، یا از کس دیگر و از راه آموزش بدان می رسد. این مقدمه سوم است.

اگر شناختن حق به طریق استقلال، از راه نظر و داوری عقل، باطل شد ناگزیر آموختن از دیگری واجب می شود. در معلّم نیز یا شرط است که از خطا و لغزش معصوم، و این خاصیت ویژه او باشد، یا آنکه آموختن از هر کس جایز نیست، و اگر آموخن از هر کس، در هر درجه باشد، به علت

کثرت گویندگان و معلّمان، و تعارض گفته‌های ایشان باطل شد، واجب بودن آموزش از کسی که از دیگر مردم به عصمت ممتاز است ثابت می‌شود. این مقدمه چهارم است.

اما یا جهان از چنین معصومی خالی نیست، یا رواست و یا محال است که خالی باشد. روا دانستن خالی بودن جهان از معصوم باطل است. زیرا اگر ثابت شود که او تنها شناسنده حق است، در خالی بودن جهان از وجود وی پوشیده شدن حق و بسته شدن راه ادراک آن لازم می‌آید و این امر موجب فساد کار خلق در دین و دنیا است و این عین ظلم و متناقض با حکمت است و از خدای سبحانه این کار شایسته نیست. چه، او حکیم و منزّه از ظلم و قبیاح است. این مقدمه پنجم است.

اما این معصومی که ناچار جهان نباید از وجود وی خالی باشد از دو حال بیرون نیست: یا بر او رواست که خود را پنهان دارد و آشکار نشود و مردم را با حق نخواند، یا آشکار شدن بر او واجب است. اما اینکه پنهان شدن را بر او روا بدانیم باطل است. چه، آن پوشیدن حق است و ظلمی است متناقض با عصمت. این مقدمه ششم است.

پس ثابت شد که در جهان معصومی هست که بدین دعوی تصریح می‌کند، و فقط نظر در تعیین آن باقی است. اگر در جهان دو مدّعی وجود داشتند بر ما تمیز آن یک که بر حق است از آنکه بر باطل است دشوار می‌شد. اما اگر جز یک تن مدّعی یافت نشد دیگر امکان اشتباه نیست و به طور قطع او همان معصوم است و به دلیل و معجزه‌ای نیاز ندارد و مثال آن این است که اگر گویند در اتاقی از این خانه مردی عالم است، و ما در آن اتاق مردی را دیدیم؛ اگر در آن خانه اتاقی دیگر باشد این شک برای ما باقی می‌ماند که آیا این مردی را که دیدیم همان عالم است یا نه، اما اگر دانستیم که در آن خانه اتاقی جز همان که دیده‌ایم نیست، به ضرورت می‌دانیم که او همان مرد عالم است. قول درباره امام معصوم نیز چنین

است و این مقدمه هفتم است.

و به طور قطع دانسته شد که احدی در جهان نیست که مدعی باشد او امام حق و آگاه به اسرار خداوندی در تمام مشکلات و نایب رسول خدا در تمام معقولات و مشروعات و دانای تنزیل و تأویل است به علمی قطعی نه ظنی، جز آنکه در مصر متصدی امرست. این مقدمه هشتم است.

بنابر این او امام معصومی است که بر تمام خلق واجب است حقایق حق را از او بیاموزند و از طریق وی معانی شرع را بشناسند و این نتیجه‌ای است که خواستار آن و در پی اثبات آن بودیم.

آنگاه گویند: این از لطف خدا و نیکویی او با خلق است که هیچ کس را جز امام حق در میان ایشان باقی نگذاشت که دعوی عصمت کند. چه، اگر مدعی دیگری ظاهر می شد تمیز محق از مبطل دشوار بود و خلق در آن گمراه می شدند. از اینجاست که هرگز خصمی در برابر امام نمی بینیم و هر که هست منکر اوست، همان گونه که نبی (ص) نیز هرگز خصمی نداشت، و خصم کسی است که بگوید تو پیامبر نیستی بلکه من پیامبرم. اما منکر کسی است که آن مرتبه را برای خود دعوی نمی کند، و همه مخالفان منکر نبوت او بودند. کار امام نیز چنین است. آنگاه گویند: اما بنی عباس، در میان ایشان کسی نبود که برای خود عصمت و اطلاع بر حقایق امور و اسرار شرع و بی نیازی از نظر و اجتهاد به ظن را دعوی کند و این همان خاصیت مطلوب است، تنها کسی که چنین دعوی کرده، از عترت رسول الله (ص) و ذریه وی است، و خداوند خلق را از معارضه با ایشان در دعوی مانند آن باز داشته است تا حق در جای خود قرار گیرد و شک از دل مؤمنان برخیزد، و آن لطف و رحمتی از خدای است تا جایی که اگر شخصی را فرض کنیم که این امر را برای خود دعوی کند جز در مقام هزل یا جدل نیست، اما اینکه پیوسته بدان معتقد باشد، یا به موجب آن رفتار کند،

هرگز!

اینها مقدماتی است روشن و دیگر برای ما چیزی نماند جز آوردن دلیل بر بطلان نظر عقل، چون گفتیم: آدمی یا حق را شخصاً و از راه توسل به خرد خویش، و یا از راه آموزش از دیگران می‌شناسد. اکنون با دلایل عقلی و شرعی بر بطلان نظر عقل استدلال می‌کنیم. دلایل ما پنج است: دلیل نخستین و آن دلالت عقلی است آنکه از روش عقل پیروی و آن را تصدیق می‌کند، در تصدیق وی تکذیب آن نیز نهفته و او غافل از آن است. زیرا هیچ مسئله نظری نیست که ما به دلالت عقل بدان نائل باشیم، مگر آنکه خصمی داشته باشیم که به دلالت عقل به نقیض آن قائل باشد. اگر عقل، داوری راستگو باشد، عقل خصم نیز داوری راستگوی است، و اگر گویی من گفته خصم خود را به راست نمی‌دارم تناقض در کلام ثست. زیرا عقلی (عقل خودت) را تصدیق و مانند آن (عقل خصم) را تکذیب کرده‌ای، و اگر گویی خصم من راست می‌گوید، وی خواهد گفت: تو دروغ می‌گویی و بر باطلی (زیرا ناچار با این سخن گفته خود و نظر خود را تکذیب کرده‌ای) و اگر گمان کنی که خصم من عقل ندارد و یا من عقل دارم، دعوی خصم تو نیز عیناً همین است و به چه چیز می‌توان آن دو را باز شناخت؟ به درازی ریش یا سپیدی رخسار یا بسیاری سرفه یا تیزی در دعوی، و در اینجا زبان به استهزا و استخفاف می‌کشایند. چه، گمان دارند در کلامشان ید بیضایی است که جواب ندارد.

دلیل دوم: وقتی مردی حاکم و جویای راهنمایی، در مسئله‌ای شرعی یا عقلی شک کند، و گمان برد که از شناخت دلیل آن عاجزست بدو چه خواهید گفت؟ آیا او را به عقل خویش حواله خواهید داد؟ شاید وی مردی نادان و سبکسر و از شناختن دلایل عقلی ناتوان باشد، یا مردی تیزهوش و دانا است که در حد امکان تیرهای رأی و نظر را پرتاب کرده اما به هدف نرسیده و مسئله بر او آشکار نشده و در شک مانده است. آیا او

را به خرد خویش - که خود به تصوّر آن معترف است - باز می گردانید و این محال است؟ یا بدو خواهید گفت: راه نظر، و دلیل مسئله را از من بیاموز. اگر چنین گفتید قول خود را در ابطال تعلیم نقض کرده اید. چه، خود به تعلیم فرموده و آن را راهی درست دانسته اید و این مذهب ماست، جز اینکه شما خود برای خود منصب تعلیم را قائل نیستید و از خصمی که معارض شما و عقل او مثل عقل شماست خجالت نمی کشید. اگر گفت: خصم تو نیز مرا به آموختن از خویش می خواند و من در تعیین معلّم سرگشته مانده ام. هیچ یک از شما مدّعی عصمت برای خویش نیست، و معجزه ای ندارد که او را از دیگران متمایز سازد و منفرد در چیزی نیست که بدان از دیگران جدا شود، و من نمی دانم از فلسفی پیروی کنم یا از اشعری یا معتزلی، و حال آنکه گفته های ایشان معارض و عقل هاشان همانند یکدیگرست و من در نفس خویش نمی توانم کسی را به درازی ریش یا سپیدی روی از دیگری برتر نهم و آنان هیچ وجه تمایزی جز این گونه چیزها ندارند. امّا در مورد عقل، و دعوی، و فریب خوردن، تمام آنها در نفس خویش یکسان است. چه، هر کسی می گوید خود بر حقّ و رفیقش بر باطل است و رفیق او نیز دچار همین گرفتاری است و در نظر آن کس که شناسای کار است چه اندازه تناقض در این کلام شدید است!

دلیل سوم: گویند وحدت دلیل حقّ و کثرت دلیل باطل است. پس اگر گوئیم پنج و پنج چه قدر می شود؟ حقّ یکی است و آن این است که که بگوئیم: ده، و باطل بسیارست و آن را شماره نیست و آن هر عددی جز ده، فراز یا فرود آن است؛ و وحدت لازمه مذهب تعلیم است. هزاران هزار تن را بر این اعتقاد گرد می آورد و سخن ایشان یکی است و اختلاف میان ایشان قابل تصوّر نیست - . امّا کثرت و اختلاف دائمی لازمه اهل رأی است و این دلالت دارد بر آنکه حقّ به دست فرقه ای است که لازمه آن وحدت کلمه است و دلیل آن گفته خدای تعالی است: اگر از سوی غیر

خدای بود هر آینه اختلاف بسیار در آن می یافتند.^۱

دلیل چهارم: گویند اگر چه ناظر نمی تواند همانندی میان خود و خصم را ببیند و خود را نیکو و خصم را بد می بیند، اما شگفت نیست. چه، این غروری است که بر خلق چیره می شود و آن فریفته شدن به اصابت نظر و جودت عقل خویش است، گو اینکه آن از دلائل حماقت است. اما شگفت تر این است که شخص همانندی میان دو حالت خویش را نیز در نمی یابد. وی چند بار خود را در حالتی دیده، سپس حالت وی تحوّل یافته، مدّتی به چیزی معتقد شده و به موجب حکم عقل صادق، آن را حقّ دانسته است. بعد چیزی به خاطر وی رسیده و به نقیض آن معتقد شده و گمان برده که اکنون از حقّ آگاه شده، و آنچه پیش از این بدان معتقد بوده خیالی فریبنده بیش نبوده است، و خویشتن را بر اعتقاد قاطع به حالت دوم می بیند که در واقع مساوی اعتقاد پیشین اوست و پیشتر بدان نیز همین قدر اعتقاد قاطع داشت. کاش می دانستم که وی امروز چگونه از فریب خوردن ایمن است و گمان نمی برد که ممکن است بر امری آگاه شود که بدو ثابت کند آنچه امروز بدان اعتقاد دارد باطل است؛ و هیچ ناظری نیست مگر اینکه بارها چنین اعتقادی داشته و پیوسته عقیده ای دیگر را برگزیده مانند سایر عقایدی که ترک گفته و پس از تصمیم گرفتن و قطع داشتن به درستی آنها، بطلانشان بر او ثابت شده است.

دلیل پنجم: و آن شرعی است. گویند رسول (ص) گفت: زود باشد که امت من هفتاد و اند فرقه شود که یکی از آنها رستگاری یابد. گفتند کدام است؟ گفت: اهل سنّت و جماعت گفتند سنّت و جماعت چیست؟

۱. وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا. قرآن کریم: ۸۲/۴.

گفت آنچه اکنون من و یارانم برآنیم.^۱ آنگاه گویند: و آنان نبودند مگر بر راه پیروی و آموختن (از رسول) در آنچه اختلاف داشتند، و بر حکم رسول علیه السّلام در آن مورد، نه بر پیروی از رأی و عقل خویش، و این دلیل است که حقّ در آموختن است نه در نظر عقول.

غزالی پس از نقل دلیل‌های گوید: و این تحریر دلیل‌های ایشان بود به قوی‌تر صورتی که بتوان آن را بیان داشت، و ای بسا که بیشتر از آن، از تحقیق در این دلایل تا بدین حد، ناتوان باشند، و ما سخن را - به توفیق خداوندی - در باب آن بر دو روش اجمالی و تفصیلی خواهیم گفت.

آنگاه به ردّ دلایل ایشان، به اجمال و سپس به تفصیل، می‌پردازد. ترجمه ردّیه تفصیلی، و حتّی اجمالی غزالی بر این دلایل، در این گفتار ممکن نیست. فقط ارائه نمونه راه، به شرح بخشی از ردّ تفصیلی وی بر مقدمه هفتم می‌پردازیم. این مقدمه مربوط است به منحصر بودن مدّعی عصمت به یک تن:

وقتی ثابت شد که معصوم ناچارست بدین مطلب تصریح کند، پس اگر در جهان جز یک تن مدّعی نبود او همان معصوم است، زیرا نه خصمی دارد و نه دومین تنی در دعوی، تا تمیز آن دو دشوار شود. این امر از دو روی فاسدست: روی اوّل، اینکه از کجا دانستند که مدّعی عصمت و تصریح‌کننده بدان در تمام اقطار جهان جز یک تن نیست؟ شاید در نقاط دور دست چین یا در نواحی مغرب کسی باشد که چنین ادّعایی کند، و منتفی بودن این مطلب ضرورتاً شناخته نیست. از لحاظ نظری نیز ناممکن نیست. اگر گویند این امر به ضرورت دانسته خواهد شد چون اگر کسی باشد دعوی او انتشار خواهد یافت. چه، در چنین مورد سبب‌های بسیار بر نقل و نشر آن هست، گوئیم: احتمال دارد که باشد

۱. سَتَفَرِّقُ أُمَّتِي نِيفًا وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً، أَلْتَا جِيَةً مِنْهَا وَاحِدَةً. فَقِيلَ: وَ مَنْ هُمْ؟ فَقَالَ: أَهْلُ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ. فَقِيلَ: وَ مَا السُّنَّةُ وَ الْجَمَاعَةُ؟ قَالَ: مَا أَنَا الْآنَ عَلَيْهِ وَ أَصْحَابِي.

اما در بلاد ما به علت دوری راه منتشر نشده باشد. چه، مدعی عصمت نمی‌تواند آن را جز با سوس و صاحب سرّ خود در میان بگذارد، و اگر پیرامون وی دشمنانی باشند از اظهار سرّ و افشای راز می‌ترسد و مصلحت را در نهان داشتن آن می‌بیند. نیز ممکن است آن را فاش کرده ولی شنوندگان از انتشار آن در بلاد و خبر دادن آن به بندگان خدا بازداشته شده باشند. چه، ایشان در محاصره دشمنانند و از ترس آزار کسانی که بر ایشان چیره شده‌اند ناگزیرند در وطن خویش بمانند. چیست که این احتمال را باطل کند و حال آنکه امکان وقوع آن در دور یا نزدیک وجود دارد و از قبیل محالات نیست، در صورتی که شما در آنچه می‌گویید مدعی قطعیت هستید و چگونه با این احتمال می‌توان قطعیت را درست دانست؟

روی دوم در فاسد کردن این مقدمه آن است که شما گمان دارید عصمت را در دنیا جز یک تن دعوی نمی‌کند و این خطاست و ما به تواتر اخبار دو مدعی را شنیده‌ایم که یکی در گیلان است و هرگز از مردی که خود را «ناصرالحق» نامیده است جدا نمی‌شود و مدعی عصمت و به منزله رسول است و ابلهانی را که در آن ناحیه می‌نشینند بنده خود کرده است تا بدان جای که اطراف بهشت را، با تعیین مساحت بدیشان به تیول می‌دهد، و بر بعضی دیگر تابدان حدّ سخت می‌گیرد که یک ذراع (= ۰/۲۵ متر مربع تقریباً) از بهشت را به کمتر از صد دینار نمی‌فروشد و مردم ذخیره‌های اموال خود را پیش او می‌برند و از او در بهشت خانه می‌خرند. این یکی از مدعیان است و وقتی مدعی افزون شد و مُرَجّحی نیز نبود، چون معجزه‌ای نیست، از کجا می‌دانید که او بر باطل است؟ گمان می‌برید که حماقت بر شما ختم شده و کسی جز شما چنین سخنی نمی‌گوید؟ شگفتی از گمان شما که می‌پندارید این حماقت خاصّ شماست، بیشتر از شگفتی از اصل این حماقت است.

امامدعی دوم در جزایر بصره است. وی دعوی خدایی دارد، و دینی آغاز کرده و قرآنی ترتیب داده و مردی را به پیغمبری منصوب کرده است که او را علی بن کحلا می خوانند و او را به منزله محمد (ص) و فرستاده خود بر مردم می داند و گروهی احمقان، در حدود ده هزار تن بر او گرد آمده اند، و شاید عدد ایشان بیش از تعداد شما باشد، و او برای خود به عصمت و برتر از آن قائل است؛ و در برابر مردی از شاباسیه که این مقدمه ها را با مقدمه ای دیگر توأم می کند و می گوید اگر چاره ای از معلم معصوم نبود و معصوم معجزه ای نداشت و فقط به دعوی شناخته می شد، اینک رئیس باطنیان دعوی خدایی نمی کند اما من دعوی خدایی می کنم، پس پیروی شما از من بهتر است، جواب شما چیست؟ سپس جواب های فرضی باطنیان را می آورد و آنها را نیز باطل می کند.

۷

در باب هفتم غزالی می کوشد تمسک باطنیان را به نصّ، در اثبات امامت و عصمت امامان باطل کند. این باب در دو فصل است که در فصل نخست به ابطال دعوی ایشان در مورد داشتن نصّ برای امامت می کوشد و فصل دوم را به باطل کردن گفته ایشان که امام ناگزیر باید معصوم از خطا و زلل و صغائر و کبائر باشد اختصاص می دهد. این فصل از نظر بحث در مسئله امامت که متفق علیه امامیان، اعمّ از شیعیان اثنی عشری و اسماعیلی است بسیار جالب توجه، اما از موضوع باطنیان به تنهایی بیرون است. بهتر است این باب را تمام معتقدان به امامت، به عنوان اظهار نظری که یکی از بزرگان اهل سنت درباره این مبحث کرده است مورد توجه قرار دهند و برای مطالب آن پاسخی بیابند.

۸

باب هشتم نیز از باب‌های مهم کتاب، و در باز نمودن فتوای شرع است در آنچه از تکفیر و ریخته شدن خون، حق ایشان است. غزالی گوید که مضمون این باب فتاوی فقهی است و آن را در چهار فصل تنظیم کرده است:

فصل نخست این است که آیا باید آنان را تکفیر کرد، یا حکم به گمراهی و خطاکاری آنان داد؟ گوید: وقتی از ما درباره یکی از آنان، یا جماعت ایشان پرسند و به ما بگویند: آیا حکم به تکفیر ایشان می‌دهید؟ ما به تکفیر ایشان نخواهیم شتافت مگر پس از سؤال از اعتقاد و گفتار ایشان، و در این باب به محکوم رجوع می‌کنیم و نیز اعتقاد وی را به قول عادلانی که اعتماد کردن به شهادت ایشان جایزست کشف می‌کنیم و چون حقیقت حال را شناختیم به موجب آن حکم می‌کنیم.

گفته‌های ایشان نیز دارای دو مرتبه است: یکی موجب تخطئه و تضلیل و تبذیر (بدعت‌گذاری) و دیگری موجب تکفیر و تبری است.

مرتبه نخست آن است که به مردی عامی بازخوریم که معتقدست اهل بیت استحقاق امامت دارند و امروز مستحق آن متصدی این امر از سوی آنان است، و سزاوار آن در عصر نخستین علی - رضی الله عنه - بود و آن را بی‌استحقاق از او بازگرفتند، و نیز معتقدست که امام از خطا و لغزش مصون است و ناگزیر باید معصوم باشد؛ و با این حال ریختن خون ما را حلال نمی‌داند و معتقد به کفر ما نیست بلکه عقیده دارد که ما اهل بغی هستیم که دیده‌های ما از ادراک حق، بر اثر ارتکاب خطا پوشیده شده و از راه عناد از حق عدول کرده‌ایم. ریختن خون کسی جایز نیست، و با این گفته‌ها نمی‌توان به کفر او حکم کرد. بلکه حکم می‌کنیم بدان که او گمراه و بدعت‌گزارست و بدینچه رأی امام از گمراهی و بدعت مقتضی آن است حکم می‌دهد؛ اما اینکه با این سخنان به کفر وی حکم کنیم و خونش را

حلال دانیم، خیر و به تضلیل و تبذیع او اکتفا می‌شود و این در صورتی است که در گفتار او چیزی از آنچه از مذهب ایشان در الاهیّات و امور حشر و نشر یاد کردیم نباشد، و در این مسائل جز بدانچه ما معتقدیم اعتقاد نداشته باشد.

و اگر گویند در صورت تصریح بدان که مستحقّ امامت در صدر اوّل علی بود نه ابوبکر و عمر و آن کس که از پی اوست، و آن را به باطل از او بازداشته‌اند، آیا آنان را تکفیر نمی‌کنید در صورتی که این اعتقاد خرق اجماع اهل دین است؟ گوییم: ما خطری را که در خرق اجماع است منکر نیستیم و به همین دلیل از تخطئه مجرّد به تضلیل و تفسیق و تبذیع رفتیم، امّا به تکفیر نمی‌رسیم، چه بر ما روشن نشده است که خرق کننده اجماع کافر باشد، بلکه میان مسلمانان اختلاف است که آیا حجّت به مجرّد اجماع قائم می‌شود یا نه، و نظام و طایفه او بر انکار اجماع رفته‌اند.

در دنباله این بخش مؤلف فروع و جزئیّات همین مطلب را توضیح می‌دهد و مسائل گوناگون را در این زمینه باز می‌نماید.

در مرتبه دوم که موجب تکفیر است گوید: آن در صورتی است که بدانچه یاد کردیم معتقد باشد و بر آن نیز بیفزاید و معتقد به کفر و مباح بودن مال و ریخته شدن خون ما باشد. این ناگزیر موجب تکفیرست، زیرا آنان می‌دانند که ما برای جهان به صانعی قادر و واحد و... قائل هستیم. وی اصول اعتقادات دینی اهل سنت را به اختصار تمام شرح می‌دهد و سپس می‌گوید: این اعتقادهایی است که درستی دین بر مدار آن است و کسی که آنها را کفر بداند، ناگزیر کافرست ... آنگاه در باب جزئیّات مسئله از قبیل اعتقاد به دو خدا و انکار ثواب و عقاب و غیره توضیح می‌دهد.

فصل دوم در شرح احکام کسی است که به کفر او حکم کرده‌اند: به طور خلاصه او از نظر خون و مال و نکاح و ذبیحه و قضای عبادت‌ها در ردیف مرتدان است. بعد مقداری از احکام مرتد را که ناظر بدین

موردست شرح می دهد. سپس:

اگر گویند: کودکان و زنان ایشان را باید کشت؟ گوییم: بچه ها را خیر. زیرا کودک مورد مؤاخذه نیست و حکم آنان خواهد آمد. اما زنان: اگر به اعتقادی که کفر باشد تصریح کرده باشند آنان را خواهیم کشت به مقتضای آنچه مقرر داشته ایم. چه، در نظر ما زن مرتد هم مقتول است بنا بر عموم قول رسول (ص) «کسی را که دینش را بدل کرد بکشید»^۱. آری، بر امام است که در این باب به راه اجتهاد خود برود. چه، نظر کسانی که به راه ابوحنفیه می روند آن است که از کشتن زنان چشم پوشی شود و مسئله در محلّ اجتهادست.

اما کودکان: وقتی بالغ شدند اسلام را بر ایشان عرضه می کنیم. اگر قبول کردند اسلامشان پذیرفته است و شمشیر از گردن ایشان برداشته می شود، و اگر به کفر خود اصرار ورزیدند و در آن به راه پدران رفتند تیغ حق را بر گردن ایشان می کشیم و با آنان چون مرتدان رفتار می کنیم. در پی این فصل نیز احکام اموال، ارث و نکاح زنان ایشان را آورده و به تفصیل در آن پرداخته است.

سومین فصل این باب نیز در احکام ردّ یا قبول توبه باطنیان است و جنبه شرعی و فقهی خالص دارد.

اما فصل چهارم بسیار جالب توجه و مختص حیلہ های شرعی است که با توسل بدانها مستجیب می تواند از قید عهدهایی که از او گرفته اند، و سوگندهایی که خورده است بیرون آید. وی گوید:

بسیار کسانی که عهد می کنند و سوگند می خورند و سپس متوجه گمراهی آنان می شوند و می خواهند ایشان را رسوا کنند و پرده از عیب های آنان بردارند. اما قسمت های مؤکدی که یاد کرده اند مانع ایشان است. پس به حیلہ هایی نیازست که بتوان از عهده این سوگندها بیرون

۱. مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ.

آمد. پس گوییم: بیرون آمدن از عهده این سوگندها ممکن است و بنا به اختلاف احوال و الفاظ راههایی دارد:

نخست، آنکه سوگند خورنده چون به عظمت و خطر سوگند، و امکان مشتمل بودن آن بر خدعه‌ای آگاه باشد، در دل خود در پی سوگند استثنا بیاورد و بگوید: ان شاء الله. در این صورت سوگند او منعقد نمی‌شود، و حکم هر سوگندی که کلمه استثنا در ردیف آن بیاید همین است چنان که گوید: به خدا سوگند هر آینه چنین خواهم کرد ان شاء الله، یا: اگر چنین کردن زن من مطلقه است ان شاء الله.

دوم، اینکه در دل خود چیزی خلاف آنچه از او خواسته‌اند نیت کند و آن را میان خود و خدای عز و جل بگذارد. در این صورت بر اوست که مخالف ظاهر کلام خود رفتار کند و از پی موجب ضمیر و نیت خود رود. سوم، اینکه به لفظ سوگند بنگرد. پس اگر طرف گوید: بر توست عهد خدای و میثاق وی و آن عهدهایی که از پیامبران و صدیقان گرفت، و اگر راز را فاش کنی از اسلام و مسلمانان بیزاری، یا کافر به خدای، خداوند عالمیان هستی، یا تمام مال تو صدقه باشد، ابداً با این الفاظ سوگند منعقد نمی‌شود. و اگر گوید: اگر چنین کردم بزار از اسلام و از خدا و رسول او باشم این سوگند نخواهد بود بنا به قول رسول اکرم (ص): «کسی که سوگند می‌خورد یا به خدای سوگند خورد یا دم فرو بندد»^۱ و سوگند خوردن به خدای آن است که بگوید: تالله و والله و آنچه مانند آن است و ما در فنّ فقه در باب الفاظ صریح سوگند استقصا کرده‌ایم و این الفاظها از آن جمله نیست. نیز اگر گویند: «عهد خدای و میثاق وی و آنچه از پیامبران بر من است» که اگر خدای میثاق آنان و عهد ایشان بر پوشیدن راز کافران و

۱. مَنْ حَلَفَ فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ فَلْيَصْمُتْ. احمد این حدیث را در مسند خویش و مسلم در صحیح خود و ترمذی در سنن از ابوهریره روایت کرده‌اند. رجوع کنید به: السراج المنیر:

گمراهان میثاق نگرفته است، و این عهد همانند عهد خدا نیست و چیزی بدان لازم نمی‌شود، همچنین است چون آدمی بگوید: «اگر چنین کردم اموال من صدقه باشد» چیزی بر او لازم نمی‌شود مگر اینکه بگوید: «برای خدا بر عهده من است که مال خود را صدقه دهم» و این سوگند غضب و لجاج است و بنا بر رأی مختار می‌توان با دادن کفاره سوگند از قید آن رها شد.

چهارم اینکه در آنچه برای آن سوگند خورده است بنگرد. اگر لفظ سوگند دهنده همان باشد که ما در نسخه عهد ایشان نقل کردیم، و بگوید «سرّ ولی خدا را پوشیده دارم و او را یاری کنم و با او مخالفت نورزم» می‌تواند هر وقت خواست آن راز را آشکار کند و به شکستن سوگند بزهکار نخواهد شد. چه، او سوگند بر پوشیدن راز ولیّ خدای تعالیّ خورده و آن را پوشیده می‌دارد، و آنچه فاش کرده است راز دشمن خداست؛ و بر همین قیاس است گفته ایشان، که نزدیکان و پیروان او را یاری کنم. چه، تمام اینها به ولیّ خدا بازمی‌گردد و به کسی که سوگند دهنده قصد کرده است بازمی‌گردد. چه، او دشمن خداست نه ولی او. سپس مؤلف به بحث درباره جزئیات این امر و احکام آن می‌پردازد و در پایان گوید:

وقتی سوگند بدین وجه منعقد شد، فاش کردن راز مباح است بلکه افشای آن واجب می‌شود و بعد باید کفاره سوگند پردازد و برای آن کافی است هر یک از ده تن مسکین را پیمانه‌ای (مُد) طعام دهد و اگر از آن عاجزست سه روز روزه بگیرد، و چه قدر کار در این باب آسان است، و هیچ نیاز به ریزه‌کاری و چاره‌جویی برای رهایی از این سوگند نیست و نیز به شکستن سوگند گنهکار نمی‌شود بنا به گفته رسول (ص) «کسی که سوگندی بخورد و چیزی جز آن را به از آن بیند بر آنکه نیکوترست برود و

سوگند خویش را کفاره دهد»^۱ و کسی که سوگند خورد که زنا کند و نماز نخواند سوگند شکستن بر وی واجب می شود و باید کفاره بپردازد، و این نیز جاری مجرای آن است.

پنجم، اگر سوگند خورنده نیت و استثنا نکرده و سوگند دهنده نیز کلمات عهد و میثاق و لفظ ولیّ الله را ترک گفته و او را سوگند صریح به خدا و به تعلیق طلاق و آزادی بندگان موجود و زنان، و آنچه از این پس تا پایان زندگی بدست آورد داده و شکستن سوگند را معلق به لزوم یک صد حجّ و روزه صد سال و هزار هزار رکعت نماز و تصدّق دادن هزار دینار زر و آنچه مانند آن است کرده باشد، راه او در سوگند به خدا آن است که ده مسکین را طعام دهد یا در صورت ناتوانی چنان که گذشت سه روز روزه بگیرد. این کار او را از تعلیق صدقه و حجّ و روزه و نماز در صورت شکستن سوگند رها می کند. چه، این سوگند غضب و لجاج است و وفا کردن به موجب آن لازم نیست. اما تعلیق طلاق و آزاد شدن بندگان، درباره آنچه بعد زن خواهد گرفت یا بندگان و کنیزکان ملک وی خواهند شد، باطل است و سوگند منعقد نمی شود. وی سوگند را بشکند و با هر کس خواهد زناشویی کند. چه، طلاق پیش از نکاح و آزادی بنده پیش از مالک شدن آن صورتی ندارد. اگر مالک بنده ای است و از آزاد شدن وی بیم دارد راه او آن است که آن را به زن یا فرزند یا دوست خویش بفروشد و راز را فاش کند آنگاه آن را به وسیله بازخرید، یا هبه یا هر راه دیگری که می خواهد به ملکیت خود بازگرداند و هیچ کس از دوستی که به صدق و امانت وی اطمینان داشته باشد محروم نیست. بنده را بدو بفروشد و هر وقت که خواست وی را باز گرداند. اما زنش، هرگاه سوگند به طلاق وی خورده است او را با یک درهم طلاق خلع بدهد و راز را فاش و سپس نکاح را تجدید کند که پس از آن از طلاق ایمن خواهد بود. اگر گویند:

۱. مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَاثِ الدِّيُّ هُوَ خَيْرٌ وَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ.

هرگاه وی پیش از این زن را دو طلاق داده و بیش از یک طلاق دیگر باقی نمانده و زن در طلاق خلع بدو حرام می شود مگر آنکه شوهری دگر کند (محلّل)، راه آن چیست؟ گوییم: راه آن این است که بگوید وقتی طلاق من بر تو واقع شود تو پیش از آن سه طلاقه ای. آنگاه اگر سوگند را بشکند طلاق واقع نخواهد شد چون در سوگند وی دور وجود دارد و سوگند خورنده را از شکستن سوگند رها و از وقوع طلاق ممانعت می کند. پس اگر بگوید: علما در این باب اختلاف دارند و ممکن است دل مرد پرهیزکار بدان راضی نشود و شبهه طلاق داشته باشد گوییم: اگر سؤال کننده مقلّدست باید از مفتی تقلید و از او پیروی کند. در این صورت عهده طلاق واقع شدن یا نشدن آن بر مفتی است نه بر مقلّد، و اگر مجتهدست باید به موجب اجتهاد خود عمل کند، و اگر اجتهاد وی بدین نتیجه رسد که این کار از وقوع طلاق جلوگیری نمی کند مخیرست میان آنکه به طلاق راضی شود یا آنکه اعتقاد ایشان را ترک گوید و در مورد افشای سرّشان سکوت کند، و سکوت از فاش کردن آنچه بدو گفته اند موافقت با ایشان در دین نیست. موافقت آن است که به آنچه ایشان اعتقاد دارند معتقد باشد و از اعتقاد خویش سخن بگوید و مردم را بدان فراخواند. اما اگر ظاهراً و باطناً از گمراهی ایشان روی گرداند لازم نیست درباره آنچه از ایشان شنیده است چیزی بگوید. چه، لازم نیست داستان کفر هر کافری را بازگویند.

این است راه های بیرون آمدن از سوگند. بعضی کسان که در این فن غور کرده اند بر آن رفته اند که سوگندهای صادر از ایشان به هیچ روی منعقد نمی شود. این سخنی است که از کمی بصیرت به احکام فقه سرچشمه می گیرد. آنچه موافق تصرّف فقه و احکام شرع است همان است که یاد کردیم والسّلام.

۹

باب نهم دارای دو فصل است. در فصل نخست دلایلی بر حَقانیت امامت مستظهر اقامه می‌کند و گوید در این عصر طاعت او بر خلق واجب است. وی نخست می‌کوشد تا امامت خلیفه فاطمی را که نخستین مُدَّعی امامت است با حکم به کفر باطنیان ردّ کند و گوید: آنان و صاحبشان عقیده‌ای دارند که در پایین‌ترین درجه سزای آن تبذیع و تضلیل و در بالاترین درجه تکفیر و تبرّی است. در این مورد اخیر از اعتقاد ایشان به دو خدا و انکار حشر و نشر سخن می‌گوید.

آنگاه گوید: اگر در مقام جدل و از راه مسامح چنین بگیریم که خلیفه فاطمی برای امامت واجد شرط است شوکت او و تعداد پیروانش با آن مستظهر - خلیفه عبّاسی - قابل قیاس نیست و اگر جمیع صغیر و کبیر آنان را گرد آوریم تعداد ایشان به جمعیت یک شهر از پیروان امامت عبّاسی نمی‌رسد. امامت قائم به شوکت است و شوکت بر اثر مظاهر و یاریگری و بسیاری یاران و پیروان و یاری اهل اتفاق و اجتماع تقویّت می‌شود.

سپس صفت‌های امام را می‌شمارد و هر یک را نخست معنی می‌کند و سپس شرح می‌دهد:

۱. نجات، به معنی ظهور شوکت و بسیاری عده و پشتگرمی به سپاه و بستن رایت‌ها و توانایی قلع و قمع سرکشان و دشمنان و جنگ با کافران و غیره.

۲. کفایت، و آن برگزیدن راه درست در کارهای دشوار و باز شناختن آن در هنگام تعارض شرور و فتنه‌ها و داشتن عقلی است که خیر را از شرّ تمیز دهد.

۳. ورع، که عزیزترین و پرشکوه‌ترین صفات و سزاوارترین به رعایت است و آن وصفی است ذاتی که عاریت گرفتن آن ممکن نیست و آن را

نمی‌توان به وسیلهٔ دیگران بدست آورد.

۴. علم، امام باید در تحصیل علم و حائز شدن رتبهٔ استقلال در دانش‌های شرعی بکوشد. غزالی در این زمینه به علم لدنی و آنچه از جانب خداوند به امام عطا می‌شود عقیده ندارد.

۱۰

باب دهم در وظایف امام است. غزالی مستظهر را تشویق می‌کند که این باب را با دقت بخواند و سپس به کار بندد. وی وظایف را به دو بخش علمی و عملی تقسیم می‌کند و گوید وظایف علمی مقدم است. چه، علم اصل، و عمل فرع آن است. اما علوم به شماره نمی‌آیند. از این روی ما چهار امر را یاد می‌کنیم و آنها امّهات وظایف علمی اوست:

۱. اینکه بداند انسان در این جهان برای چه خلق شده و متوجه چه مقصدی است؟

۲. وقتی دانست که زاد سفر آخرت تقوی است باید بداند که منبع و محلّ تقوی در قلب است و باید در اصلاح قلب بکوشد.

۳. معنی خلافت الله بر خلق، اصلاح ایشان است، و اگر کسی بر اصلاح اهل شهر خویش قادر نباشد بر اصلاح مردم جهان توانا نیست، و کسی که نتواند اهل خانه‌اش را اصلاح کند از اصلاح اهل شهر ناتوان است، و کسی که قادر بر اصلاح نفس خود نیست نمی‌تواند اهل خانه را اصلاح کند، و آن کس که نمی‌تواند نفس خود را اصلاح کند باید نخست در اصلاح قلب و سیاست کردن نفس بکوشد.

۴. وظیفهٔ چهارم آن است که بداند انسان مرکّب است از صفات ملکی و بهیمی و میان فرشته و حیوان در نوسان. همانندی به فرشته در علم و عبادت و عفت و عدالت و صفات پسندیده است و مشابهت به بهائم به شهوت و غضب و کینه و صفت‌های ناپسند. کسی که همّت بر علم و عمل

و عبادت مقصور دارد شایسته آن است که به فرشتگان پیوندد و آن کس که همت خود را به پیروی از شهوات و لذت‌های جسمانی صرف کند شایسته آن است که به حیوانات ملحق شود.

وظایف عملی: بسیارست. غزالی مهم‌ترین آنها را در بیش از ده مورد یاد می‌کند و از جمله آنهاست اهتمام به امور مسلمانان، تشنه نصیحت علما بودن، خوار نشمردن انتظار ارباب حاجت، ترک گفتن رفاه‌جویی و لذت‌طلبی، تواضع و عدل و نصیحت‌گویی به مسلمانان و شفقت بر ایشان، که عبادت‌هایی است که برای آحاد رعیت مقدور نیست و خاص فرمانرواست، رفق و مدارا در تمام کارها، تحصیل رضای خلق و جلب محبت ایشان بر وفق مقررات شرع را مهم‌ترین هدف خویش شناختن، دانستن اینکه تحصیل رضای خلق جز در موافقت شرع پسندیده نیست، آگاهی به خطر عظیم وظیفه امامت، پند گرفتن از مواعظ خلفای راشدین و مشایخ دین، به کار بردن عفو و حلم و حسن خلق و فرو بردن غیظ در موقع قدرت و مانند آنها.

غزالی درباره هر یک از این موارد شرح مبسوط می‌دهد و آنها را با نقل حکایات مناسب، دلپذیر و خواندنی می‌سازد و کلام خود را به آیات و احادیث و سخنان و حالات مشایخ تصوف و رجال دین و پیامبران سلف می‌آراید. سخن وی در این فصل‌ها رنگ صوفیانه دارد. رؤوس مطالب نیز از قبیل مطالبی است که در نصیحة الملوك وی، و نیز در فصل‌هایی از احیاء آمده است.

در حقیقت دو باب اخیر کتاب دیگر هیچ پیوندی با باطنیان ندارد و تبلیغی برای پیشوایی مستظهر، و به طور عام، خلفای عباسی است. با این حال عقاید غزالی را درباره امامت و شرایط امام نشان می‌دهد و شایسته است که طرف توجه و بحث، و احیاناً نقض و ابرام معتقدان به امامت به معنی جانشینی منصوص افراد خاندان رسول (ص) قرار گیرد.

فضائح الباطنیة غزالی و دامغ الباطل علی بن الولید

مهدی محقق

اسماعیلیان و فاطمیان که از جهت توجه آنان به باطن شریعت «باطنیة» خوانده می‌شوند با انتساب خود به خاندان علی (ع) و برگزیدن مذهب تشیع از یک سوی و تقبیح و تشنیع خلفای بنی‌عبّاس از سوی دیگر توانستند جای محکمی در قلمرو حوزه تمدّن اسلامی برای خود استوار سازند و به رقابت با خلفای بنی‌عبّاس برخیزند و در نتیجه قاهره و بغداد دو قطب متمایز در سیاست حکومت اسلامی و دو مرکز فعالیت تبلیغی گردید.

به موازات اینکه فاطمیان و داعیان و مبلغان آن حکومت بغداد را حکومتی نامشروع و خلفای بنی‌عبّاس را غاصب می‌خواندند و با افشای اعمال زشت و ارائه فساد حکومت آنان، پایه‌های معنویت آن را سست جلوه می‌دادند، عبّاسیان و دانشمندان وابسته به دربار آنان می‌کوشیدند که طعن در نسب فاطمیان کنند و فضائح و نادرستی‌های مذهب آنان را برملا سازند تا متقابلاً اساس معنویت و مشروعیت حکومت شیعی

اسماعیلی را تضعیف نمایند. ازین جهت است که دانشمندان بسیاری درصدد ردّ و نقض و طعن مذهب اسماعیلیّه و باطنیّه برآمدند که از میان آنان به چند مورد زیر اشاره می‌کنیم:

ابوعبدالله بن رزّام در حوالی قرن چهارم هجری ردّی بر اسماعیلیّه نوشته است و سعد بن محمد ابوعثمان غسانی قیروانی نحوی در اواخر قرن چهارم کتابی در ردّ بر ملحدان تألیف کرده و قاضی ابوبکر باقلانی متوفی ۴۰۳ هجری کتابی تحت عنوان کشف الاستار در ردّ بر باطنیّه نگاشته، و علی بن سعید اسطخری معتزلی ردّی بر باطنیّه نوشته و آن را به خلیفه القادر بالله تقدیم کرده، و اسماعیل بن احمد بستی کتابی به نام کشف أسرار الباطنیّه نگاشته، و نیز ثابت بن اسلم شیعی که در کتابخانه حلب کار می‌کرده درباره آغاز دعوت اسماعیلیّه و قبائح آن فرقه مطلبی را به رشته تحریر درآورده است.^۱

از کسانی که بیش از همه همّت بر ردّ و نقض باطنیّه گمارده ابوحامد محمد بن احمد غزالی دانشمند بزرگ اسلام است. او کتاب‌های متعدّدی در ردّ بر آنان نوشت و در بسیاری از کتاب‌های خود بخشی را اختصاص به ردّ برخی از عقائد آنان قرار داد که از میان این کتاب‌ها می‌توان کتب زیر را نام برد:

قواصم الباطنیّة و الدّرج المرقوم بالجداول و حجة الحقّ و جواب المسائل الأربع التي سألها الباطنیّة بهمدان و قسطاس المستقیم و المنقذ من الضّلال.^۲
از میان کتاب‌های مستقلی که غزالی در ردّ باطنیّه نوشته کتاب

۱. عبدالرحمن بدوی، مقدّمه فضائح الباطنیّة، صفحه‌های الف و ب.

۲. برای آگاهی از این کتاب‌ها و نسخ آنها رجوع شود به مؤلّفات الغزالی تألیف عبدالرحمن بدوی (کویت، ۱۹۷۷ م، چاپ دوم) صفحه‌های ۸۶ (قواصم الباطنیّة)، ۱۵۸ (الدرج المرقوم)، ۸۵ (حجة الحق)، ۱۳۲ (جواب المسائل الأربع)، ۱۶۰ (قسطاس المستقیم)، ۲۰۲ (المنقذ من الضّلال).

المستظهری فی الرد علی الباطنیة است که تحت عنوان فضائح الباطنیة با مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی برای نخستین بار چاپ شده است.^۱

غزالی این کتاب را به خواهش خلیفه وقت المستظهر بالله خلیفه عباسی متوفی ۵۱۲ هجری تألیف کرد و از همین جهت است که نام کامل آن المستظهری فی فضائح الباطنیة و فضائل المستظهریة است.^۲

او در تدوین این کتاب از آثار پیش از خود از جمله الفرق بین الفرق ابومنصور بغدادی متوفی ۴۲۵ و الملل و النحل شهرستانی متوفی ۵۴۸ استفاده کرده است.

و چنان که خود گوید او تفتیش بسیار از شبهات خصم کرده تا قادر بر قمع آنان باشد و برای توجیه این منظور بدین دو نیت استناد می جوید:

عَرَفْتُ الشَّرَّ لَا لِلسَّرِّ لَكِنْ لِتَوْقِيهِ

وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الشَّرَّ مِنَ النَّاسِ يَقَعُ فِيهِ^۳

غزالی درباره انگیزه تألیف این کتاب چنین گوید:

من در هنگام اقامتم در مدینه السلام (: بغداد) پیوسته شائق بودم که خدمتی به آستان مقدس نبوی امامی مستظهری - خداوند بزرگی آن را دو چندان کند و سایه اش را بر طبقات مردم گسترده گرداند - بنمایم تا بدان وسیله شکر نعمت گزارده و رسم خدمت به پای داشته باشم و با دشواری این

۱. این کتاب در سال ۱۳۸۲ هجری قمری در قاهره به وسیله وزارت الثقافة و الارشاد القوسنی برای نخستین بار چاپ شده و پیش از آن فقراتی که یک سوم کتاب را شامل می شد در سال ۱۹۱۶ میلادی به وسیله گلدزیهر با مقدمه ای درباره تألیف و سوابق کتاب و همچنین تحلیل مطالب آن به وسیله مطبعة بریل در لیدن از بلاد هلند به طبع رسیده بود.

۲. در نسخه خطی موزه بریتانیا (شماره ۷۷۸۲ شرقی) با عنوان بالا آمده ولی سبکی در طبقات الشافعیة آن را المستظهری فی الرد علی الباطنیة خوانده و غزالی خود در المنقذ من الضلال آن را به عنوان المستظهری آورده است. رجوع شود به مؤلفات الغزالی، صفحه ۸۲.

۳. فضائح الباطنیة، ص ۴.

امر میوه‌های پذیرش و نزدیکی آن درگاه را بچینم ولی همواره در این امر سستی می‌ورزیدم زیرا در تعیین علمی که قصد تألیف در آن را داشتم و تخصیص فنی که مورد رضایت رأی نبوی شریف باشد حیران بودم، و این حیرانی چهره مراد را تیره می‌ساخت و قریحه را از اذعان و انقیاد باز می‌داشت تا اینکه اوامر شریفه مقدسه نبویه مستظهریه صدور یافت که اشارت داشت به اینکه این خادم کتابی در ردّ باطنیه تضعیف کند که مشتمل باشد بر کشف از بدعت‌ها و گمراهی‌ها و فتون مکرها و حیل‌های آنان و چگونگی فریفتن عوام و جهال مردم و روشن ساختن تلبیس‌ها و خدعه‌ها و خروج آنان از ربهقه اسلام.^۱

او کتاب خود را در ده باب قرار داده و مطالب هر باب را به صورت اختصار بدین ترتیب بیان کرده است:

باب اول، در باز نمودن روشی که من آن را در کتاب برگزیده‌ام.
باب دوم، در بیان القاب آنان و آشکار نمودن انگیزه آنان در این دعوت.

باب سوم، در مراتب حیل‌های آنان و سبب اینکه مردم فریفته آنان شده‌اند، با آشکار بودن فساد عقیده آنان.

باب چهارم، در نقل اجمالی و تفصیلی مذهب آنان.
باب پنجم، در باز نمودن فساد تأویلات آنان از ظواهر جلیه و استدلال آنان به امور عددیه.

باب ششم، در آشکار ساختن تلبیسات آنان که به گمان خود به صورت برهان آراسته‌اند که با آن نظر عقلی را ابطال و وجوب تعلیم از امام معصوم را اثبات کنند.

۱. فضائح الباطنیة، ص ۳.

باب هفتم، در ابطال تمسک آنان به نصّ در اثبات امامت و عصمت.
باب هشتم، در باز نمودن فتوای شرع در حقّ آنان و تکفیر و ریختن
خونشان.

باب نهم، در اقامه برهان‌های شرعی بر اینکه امام قائم به حقّ در زمان
ما که طاعتش بر خلق واجب است امام المستظهر بالله است.
باب دهم، در وظایف دینی که با مواظبت بر آنها استحقاق امامت
پایدار می‌ماند.^۱

او پس از ذکر ابواب دهگانه چنین گوید:

رأی شریف نبوی بر این قرار گرفته که همگی کتاب خوانده
شود و برای آنکه او پی جوی حقیقت است باب نهم و دهم
را باید به مطالعه مخصوص گرداند تا اینکه با خواندن باب
نهم قدر نعمت خدای بزرگ را بر خود بشناسد و از مطالعه
باب دهم طریق قیام به شکر آن نعمت را دریابد.^۲

غزالی کتاب خود را در زمانی تألیف کرد که فرهنگ فکری و عقلی
اسماعیلیان در نهایت درجه درخشندگی و اوج قدرت خود بوده است و
مسئلاً چنین کتابی بر متفکران اسماعیلیه بسیار گران آمده و می‌باید مورد
ردّ و نقض قرار گیرد از این روی داعی مطلق علی بن محمد بن الولید الانف
القرشی متوفی ۶۱۲ که از دعاة بزرگ یمن و پس از داعی مطلق علی بن
حاتم حامدی متقلّد ریاست دعوت اسماعیلیه در آن نواحی گردیده بود
در کتابی به نام دامغ الباطل و حتف المناضل^۳ فصل به فصل به ردّ و نقض
فضائح الباطنیة پرداخت. علی بن الولید مانند سایر داعیان اسماعیلی به قرآن
و حدیث و فنّ مناظره و جدل تسلّطی کافی داشته و دارای تألیفات

۲. همان، ص ۶.

۱. فضائح الباطنیة، ص ۶.

۳. این کتاب در سال ۱۹۸۲ میلادی به وسیله دکتر مصطفی غالب تصحیح و در دو مجلد در
مؤسسه عزالدین للطباعة و النشر بیروت چاپ و منتشر شده است.

متعددی بوده است.^۱

علی بن الولید کتاب دماغ الباطل را در دوازده باب قرار داده که باب سوم تا دوازدهم مستقیماً ردّ باب‌های اوّل تا دهم فضائح الباطیّة است و در باب اوّل به شرح حال غزالی و مروق (: خروج) او از دین و تلّون او در پذیرش مذاهب گوناگون می‌پردازد و می‌گوید حتّی کلمه مروق از اسلام و ارتداد لایق او نیست و باید کلمه «تشیطن» و «إلحاد» را درباره او به کار برد. و در همین باب می‌گوید که غزالی بنا بر حدیث نبوی: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى فِطْرَتِهِ» بر مِلّت اسلام زائیده شد ولی از آن بیرون آمد و به «تفلسف» گرائید و وسائط را که عبارت از نبی یا وحی یا امام باشد نفی کرد و بر آنچه که هوای او بود اعتماد نمود و سپس به هر عقیده‌ای که معتقد شد آن را بعد از ابرام نقض کرد. از این روی است که او گاهی فلسفی و زمانی معتزلی و مدّتی اشعری و در برخی احيان شبه حشوی است.^۲

شاید علی بن الولید در این تعبیر اخیر تحت تأثیر ابن رشد واقع شده که در فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال درباره غزالی گفته است:

أنّه لم یلزم مذهبا فی کتبه بل هو مع الأشعرية أشعری، و مع الصّوفاة صوفا، و مع الفلاسفة فیلسوف، حتّی أنّه کما قیل:
یوماً یَمانُ إذا لاقیت ذا یَمَنٍ و إن لَقیّت مَعَدِّیاً فَعَدنان^۳

او سپس قسمتی از کتاب النکت و العیون غزالی را در مورد نقش عقل فعّال در افاضة صور به مواد و کیفیّت ترتّب و تدرّج عقول نقل می‌کند و

۱. اسماعیل پون والا در کتاب شناسی اسماعیّه (دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۷ م) بیست و پنج کتاب و رساله از علی بن الولید نقل کرده است.

۲. دماغ الباطل، ج ۱، ص ۳۴.

۳. ابن رشد، فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال (بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸ م)، ص ۴۸.

سپس نتیجه می‌گیرد که عقیده به واهب الصّور بودن عقل فعّال شرک محض است زیرا خالق باری مصوّر خداوند بزرگ است.^۱

مؤلف در باب دوم به ردّ تحمید غزالی در آغاز کتابش می‌پردازد و می‌گوید غزالی خود را در آغاز کتاب «الامام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی» خوانده و بسیاری از تابعین او نیز او را با همین عنوان خوانده‌اند. او سپس می‌گوید: امامت بر دو قسم است: امامت هدی و امامت ضلال. امام هدی کسی است که به مصداق: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ»^۲ امامتش از امر خدا باشد و او چنین نیست بلکه او امام ضلال و مقتدای اشرار است که خداوند درباره‌ی آنان فرموده: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ».^۳

از ظاهر کلام صاحب دامغ الباطل چنین برمی‌آید که غزالی کتاب خود را به منظور تقرّب به درگاه المستظهر خلیفه نوشته و در آن خلوصی برای دفاع از حقّ و حقیقت نداشته است. البتّه این موضوع به هیچ وجه درست به نظر نمی‌آید زیرا ما می‌بینیم دو گروه مهم دیگر که مورد بغض دستگاه خلیفه بغداد بودند یعنی شیعه اثناعشریّه و شیعه زیدیه به ردّ و نقض باطنیه پرداخته‌اند. مؤلف کتاب النّقض می‌گوید: «کتاب‌هایی که شیعه اصولیّه امامیه کرده‌اند در نقض قاعده ملاحده از مختصر و مطول آن را نهایی نیست».^۴

دانشمندان زیدی که در یمن از امنیّت بیشتری برخوردار بودند نیز کتاب‌های فراوانی در ردّ باطنیه به رشته تحریر درآوردند که در این گفتار فقط به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. دامغ الباطل، ص ۳۵. ۲. سورة انبیا ۲۱/۷۳.

۳. سورة القصص ۲۸/۴۱.

۴. عبد الجلیل قزوینی رازی، مثالب النواصب فی النّقض علی بعض فضائح الروافض (تهران،

۱۳۳۸ ش)، ص ۷۰.

امام یحیی بن حمزه العلوی متوفی ۷۴۵ که دو کتاب یکی به نام الإفحام لأفئدة الباطنیة الطغام و دیگری به نام مشکاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنیة الأشرار تألیف کرده است.^۱

محمد بن حسن دیلمی در سال ۷۰۷ کتابی تحت عنوان قواعد عقائد آل محمد نوشته که قسمتی از آن را به عنوان «بیان مذهب الباطنیة و بطلانه» موسوم ساخته است و او بسیاری از مطالب خود را از کتاب دانشمندان زیدی دیگر یعنی فقیه حمید المحلی متوفی ۶۵۳ موسوم به الحسام البتاری الرد علی القرامطة الکفار اخذ کرده است.^۲

در این گفتار مجال نیست که همه ایرادات غزالی در فضائح الباطنیة و پاسخ و نقض علی بن الوالید در دایم الباطل نقل شود زیرا نقل همه مطالب دو کتاب بزرگ را تشکیل می دهد. لذا فقط بحث درباره مسئله «تأویل» را به صورت اختصار ذکر می کنیم:

غزالی می گوید که باطنیان معتقدند که هر چه در ظواهر شرع آمده از امور تکلیفی و حشر و نشر و امور الاهی همه آنها مثل و رمز است که معانی باطنی آن مراد است، او سپس موارد زیر را یاد و معانی باطنی آن را از قول باطنیه نقل می کند:

طهارت نظافت و پاکی از اعتقاد به هر مذهب جز مبايعت امام است. روزه امساک از کشف سر است. کعبه پیغمبر و باب علی و صفائی و مروه علی و میقات اساس و تلبیه اجابت داعی است و هفت بار طواف بیت همان طواف به محمد و امامان هفتگانه است. نمازهای پنجگانه دلیل بر

۱. مشکاة الأنوار الهادمة در سال ۱۹۷۲ میلادی در قاهره به وسیله دارالفکر الحدیث للطباعة و النشر چاپ و منتشر شده و محمد السید جلیند در مقدمه کتاب سی و هشت اثر از یحیی بن حمزه یاد می کند که نوزدهمین آنها الإفحام است که در برابر آن آمده: «طبع اخیراً».

۲. کتاب قواعد عقائد آل محمد، در سال ۱۹۳۸ میلادی به اهتمام ر. شتروتمان در مطبعة الدولة در استانبول چاپ شده و در سال ۱۹۵۰ میلادی به اهتمام محمد زاهد بن الحسن الکوثری به وسیله مکتب نشرالثقافة الاسلامیة در قاهره به طبع رسیده است.

اصول چهارگانه و امام است یعنی فجر دلیل سابق و ظهر دلیل تالی و عصر دلیل اساس و مغرب دلیل ناطق و عشاء دلیل امام است. حرام عبارت از اشرار از مردم است که باید از آنان اجتناب کرد و عبادت اخیار از مردم هستند که ما مأمور به پیروی از آنان هستیم.^۱

غزالی درباره معاد و تأویل آن از قول باطنیة چنین نقل می‌کند: آتش و زنجیر عبارت از اوامر و تکالیف الاهی است که جهال را موظف به علم باطن می‌کند، پس تا وقتی که در این حال استمرار دارند معذب‌اند و وقتی به علم باطن برسند زنجیرهای تکلیف از آنان برداشته می‌شود.

او درباره معجزات تأویلات زیر را از آنان نقل می‌کند:

طوفان به معنای طوفان علم است که آنان که متمسکان به سنت‌اند با آن غرق می‌شوند، و آتش ابراهیم عبارت از غضب نمرود است. ذبح اسحق گرفتن پیمان بر اوست، و عصای موسی حجت اوست که شبهه‌ها را فرو می‌برد و آن از چوب نیست، و تسبیح جبال معنای آن تسبیح مردانی است که در دین سخت و در یقین راسخ هستند.^۲

غزالی می‌گوید این نمونه‌ای از هذیان‌ات آنان در تأویلات است و ما برای مضحکه آنها را یاد کردیم و با سه روش ابطال و معارضه و تحقیق آنها را رد می‌کنیم:

در روش ابطال، ما می‌گوئیم شما از کجا دانستید که مراد از این الفاظ آن معانی است که شما یاد کردید. اگر آن را از طریق عقل آموختید شما که خود نظر عقل را باطل می‌دانید و اگر از طریق سمع که لفظ امامتان باشد دانستید لفظ امامتان که صراحتش بیشتر از این الفاظی که شما تأویل آن را یاد کردید نیست. شاید مراد او از این الفاظ امری دیگر باشد که بطون آن شدیدتر است از باطنی که شما ذکر کردید، ولی او از ظاهر به یک درجه تجاوز کرده و پنداشته که جبال رجال است و سخن بر سر رجال می‌آید که

۱. فضائح الباطنیة، ص ۵۶.

۲. همان، ص ۵۷.

مقصود از آن امری دیگر باشد پس اگر جبال به رجال ماوّل شود و رجال به چیز دیگر پس آن باطن ثالث به باطن رابعی ماوّل می شود و به تسلسل می انجامد و تفاهم و تفهیم باطل می گردد.^۱

در روش معارضه، ما فاسد را با فاسد معارضه می کنیم به طوری که همه اخبار و احادیث را ما برخلاف مذهب آنان تأویل می کنیم مثلاً در حدیث: «لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ» گوئیم تأویل آن این است که عقل وارد مغزی نمی شود که او تصدیق به امام معصوم (مقصود امام اسماعیلیه است) داشته باشد، و یا در عبارت: «كُلُّ نِكَاحٍ لَا يَحْضُرُهُ أَرْبَعَةٌ فَهُوَ سَفَاحٌ» گوئیم معنی آن این است که هر اعتقادی که آن را خلفای چهارگانه ابوبکر و عمر و عثمان و علی (ع) گواهی نکرده باشند باطل است و بدین طریق ما می توانیم هر لفظی از کتاب و سنت را بر ضد مذهب آنان تأویل کنیم.^۲

در روش تحقیق، گوئیم این بواطن و تأویلاتی که شما یاد کردید هرگاه با مسامحه آنها را بپذیریم پرسش پیش می آید که حکم شرعی آن چیست. آیا واجب است که اخفا گردد و یا واجب است که افشاء گردد. اگر بگوئید باید افشاء گردد و هر کس آن را بداند گوئیم پس چرا محمد (ص) آن را از صحابه و عامه مردم پنهان کرد و چگونه کتمان دین تجویز می شود در حالی که خداوند بزرگ فرموده: «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ»^۳ و اگر می پندارید که اخفاء آن واجب است گوئیم آنچه که بر رسول خدا (ص) از اسرار دین اخفاء آن واجب بوده چگونه برای شما افشای آن جایز است.^۴

علی بن الولید اعتراض غزالی را چنین پاسخ می دهد:

تأویلاتی را که این مارق یاد کرده اگر کسی به آنها معتقد باشد یعنی این ظواهر را ابطال کند و اوامر شرع کریم را کنار افکند چنین کسی مبطل قرآن

۱. فضائح الباطنیّة، ص ۵۹.

۲. همان، ص ۶۰.

۳. سورة آل عمران ۱۸۷/۳.

۴. فضائح الباطنیّة، ص ۶۴.

و از اسلام خارج است زیرا خداوند بزرگ در قرآن ما را فرمان داده که آنچه را که رسول (ص) او آورده بپذیریم: «مَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^۱ و آنچه را که رسول (ص) از جانب خداوند آورده مشتمل است بر اعمالی که برای حواس ظاهر است و بر علوم و معارف باطنی که از رسول و جانشینان او رسیده که به وسیله عقل دریافته می شوند و هر کس یکی از این دو عبادت علمی و عملی را نفی کند فرمان خداوند را که اخذ از رسول باشد نفی کرده است، بنا بر این هر کس که گوید ظواهر و اوامر شرعی و حشر و نشر و امور اخروی که پیغمبران از جانب خداوند خبر داده اند رمز و مثل است و بواطن مراد است و ظواهر را عمل و اعتقاد واجب نیست او کتب آسمانی و انبیا و مرسلین را تکذیب کرده است و او با این عقیده از اسلام خارج و خون او حلال و سزاوار مجازات و مستوجب عذاب الیم در مرجع و مال است و ما خود را از این عقیده مبرا و برکنار می دانیم.

و اما اگر کسی قائل باشد به اینکه دین خدا را ظاهری و باطنی است و ظاهر همان اعمال محسوس و مشاهدی است که در شرایع شریفه واجب است و پیغمبران آن را از جانب خداوند برای بشر آورده اند، و باطن عبارت است از معرفت آن اعمال و علم به آنچه که برای فاعل آن ثواب دائم و برای تارک آن عقاب ملازم به بار می آورد و علم به حقیقت توحید و وعد و وعید خداوند و مانند این معارف که با ادله و براهین از سوی ائمه هداة میامین مستفاد می شود، در این صورت اوامر ظاهری و اعمال واجب شرعی مورد عمل قرار می گیرد و معانی باطنی حقیقی آن با تعلّم و استفاده از هادیان بر معارف مورد علم و اطلاع واقع می شود، و مراد ما از ظاهر و باطن همین است و هر کس قیام به هر دو عبادت علمی و عملی کند به حکمتی دست می یابد که خداوند آن را با کتاب خود مقرون ساخته

و به خیر فراوانی می‌رسد که خداوند فرموده: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^۱ و مسلم است که ما بر قائل و معتقد این رأی اعتراضی نداریم زیرا او میان عمل و علم جمع کرده و بر کسانی که خداوند را بر حرفی ظاهر مجرّد بدون معنی و باطن عبادت می‌کنند مانند حشویه عوام و اهل تقلیدی که أَضَلَّ مِنَ الْأَنْعَامِ هستند و همچنین بر کسانی که به باطن گرویده ظاهر را کنار افکنده مانند غلات ملاعین که مارق از اسلام‌اند برتری دارد و ما این دو گروه یعنی قائل به ظاهر فقط یا باطن فقط را هالک و در زشت‌ترین وادی ضلال سالک می‌دانیم و اینان هستند که خداوند درباره‌شان فرموده: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ»^۲

علی بن الولید به استناد این آیه چنین اظهار می‌دارد که ائمه هدایت که قرناء کتاب و راسخون در علم و عالم به معانی تاویلیه و لباب قرآن‌اند به ما خبر داده‌اند که این آیه شریفه حال دو گروه را بیان می‌دارد: یکی آنکه با ظاهر مجرّد شریعت به خداوند نزدیک شده تأویل و معانی باطنی را منکر شده‌اند و دیگری آنکه به باطن گرویده و چنین پنداشته که اگر معانی اعمال شرعی و ظرفی از حکمت تأویلی را بدانند واجب است اعمال و احکام ظاهر تنزیل را به کنار افکنند. این دو گروه کسانی‌اند که نصیبی از کتاب به آنان داده شده یعنی نصیبی را پذیرفته و از پذیرفتن نصیب دیگر خودداری کرده‌اند و خداوند بزرگ درباره اینان فرموده: «وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ»^۳ و چون هیچ کدام کتاب کامل را نپذیرفته و به بعضی اکتفا کرده‌اند مخالف فرمان خدا را کرده و در درکات اسفل عذاب فرود می‌آیند.^۴

در اینجا سخن خود را بنا به مقتضیات حال و مقام ختم می‌کنیم و

۲. سورة آل عمران ۲۳/۳.

۱. سورة البقرة ۲۶۹/۲.

۳. سورة النساء ۱۵۰/۴.

۴. دامع الباطل، ج ۱، صفحه‌های ۲۱۲-۲۰۸ (نقل به اختصار).

چنین نتیجه می‌گیریم که هدف از این گفتار این بود که اولاً یکی از مهم‌ترین کتاب‌های غزالی که معرّف نیروی جدل اوست معرّفی شود و سابقه ردّ و نقض بر اعتقادات اسماعیلیّه باطنی که در زمان غزالی به اوج خود رسیده بود بیان گردد و نیز نشان داده شود که عالمان و داعیان اسماعیلی در برابر حملات شدید علمای اهل سنت خاموش ننشسته بلکه با استوارترین صورت و با بهترین روش جدلی از خود دفاع کرده‌اند و بالاخره همه مشاجرات و منازعات دو طرف نشان‌دهنده این است که علم و تمدّن در آن روزگار چنان گسترش داشته و دامنه اندیشه و تفکر چنان وسیع بوده که دانشمندان بدین‌گونه در جریان مناقضات علمی و عقیدتی قرار می‌گرفته‌اند و گردآوری همین مناقضات و شکوک و ایرادات دانشمندان اسلامی فصل مهمّی از تاریخ اندیشه و تفکر در اسلام را تشکیل می‌دهد.

امید است که این گفتار کوتاه برای علاقه‌مندان به این بخش از تاریخ اندیشه و عقائد اسلامی مفید بوده باشد. و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

غزالی بزرگ

علی نقی منزوی

مقدمه

اگر بزرگی اشخاص به ارزش کار و جاودانگی آثار ایشان شناخته شود، باید گفت، غزالی یکی از بزرگان، پایه‌گذاران، سازندگان و شکل‌دهندگان تسنن جدید گنوسیست زده پس از قرن پنجم هجری است.

بزرگ نه به معنی ستایش آمیز این کلمه، بلکه به معنی اهمیت و کارایی و مؤثر بودن فرآورده‌های او در جامعه خودش، به ویژه پس از مرگ او. آری واژه «بزرگ» یکی از اوصاف شایسته غزالی است که مورد اتفاق دوستان و دشمنان مذهبی او در دوران گذشته، و دانشمندان اسلام‌شناس و رالیست امروز است.

پس از رنسانس، خاورشناسان اروپا و آمریکا و آسیا، ده‌ها مجلد قطور درباره شرح حال این دانشمند طوسی، فهرست آثار او و کتاب‌شناسی تحلیلی هر یک از تألیفات او نگاشته، هنوز هم هر روز که می‌گذرد دانشمندان به تازه‌هایی از نظریات او برمی‌خورند. حتی کسانی که کاری درباره وی انجام داده‌اند، با مرور زمان به چیزهایی تازه برمی‌خورند که

ناگزیر از تجدید نظر در قسمتی از نوشته‌های پیشین خود می‌شوند. از ایرانیان خودمان نیز مقالات، بلکه مجلداتی دربارهٔ او منتشر شده است. برخی او را از عقلای برخلاف عقل و برخی از فیلسوفان ضد فلسفه خوانده‌اند و بی‌جا هم نگفته‌اند.

غزالی کیست و چه می‌گفت؟ چرا کسانی که غزالی در همهٔ عمر، از ایشان دفاع کرد، پس از مرگش به سال ۵۰۵ هجری تا دوران رُنسانس خاورمیانه، بلکه تا آغاز قرن بیستم به او ناسزا گفتند؟ بزرگانی چون ابن تیمیه (۷۲۸ ق) ابن جوزی (۶۵۶ ق) و مانند ایشان مجلداتی از تألیفات خود را به رد کردن غزالی اختصاص دادند؛ او را رافضی، باطنی، قرمطی، مجوس و حتی ملحد نامیدند. سنّیانی سَلَفی چون ابن تاشفین (۵۳۷ ق)، قاضی عیاض (۵۴۴ ق)، ابن حازم (۵۵۸ ق)، کتاب‌های غزالی را در مراسم کتابسوزان مذهبی به آتش کشیدند. حنبلیان عراق و سوریه او را نجس می‌دانستند.

غزالی چه گفته است که کسانی که همهٔ عمر غزالی در جنگ علیه ایشان صرف شد و جان و مال و ناموس ایشان را مباح اعلام کرد، پس از مدّتی از مرگش او را ستودند. مورّخانی بزرگ چون قاضی نورالله شهید (۹۵۶ - ۱۰۱۹ ق)، فیلسوفانی معتقد چون ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ ق) و بسیاری از شیعیان دیگر غزالی را عارفی شیعی شمرده گویند: در پایان عمر توبه کرده رستگار شد! چرا؟! برای پاسخ بدین گونه پرسش‌ها به نظرم رسید که اندکی در تاریخ تکامل گنوسیسم اسلامی بررسی کنیم.

۱. مراحل تکامل گنوسیسم اسلامی قدیم و تسنّن سَلَفی در باختر ایران با در نظر داشتن پیشینهٔ اندیشه همگانی مردم ایران آشکار می‌شود که این مردم در آغاز کار انتشار اسلام، آن را با رنگ گنوسیستی تند می‌پذیرفتند.

سپس اندک اندک و نسل به نسل، در اثر آمیزش ایرانیان گنوسیست مسلمان با عرب‌های مسلمان سنی، و تأثیر متقابل این دو قوم بر یکدیگر، عربان رو به پذیرش اصول گنوسیسم و متافیزسم پیش می‌رفتند و ایرانیان رو به قشری‌گری و تستن مادی عقب‌نشینی می‌کردند.

الف: نخستین مذهب دو رگه، که در اثر آمیزش آن دو فرهنگ پدید آمد، مذهب «مرجئه» بود. ایشان اصل گنوسیستی کهن ایرانی «برتری اندیشه بر کار اندام در پرشش» را به عبارت «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» ترجمه و آن را بر پرچم عرب‌هایی بلند کردند که نمی‌خواستند در جنگ داخلی عرب‌ها میان دو خاندان بنی‌امیه و بنی‌هاشم در جنگ «علی - معاویه» آلوده شوند و بی‌طرفی را ترجیح می‌دادند.^۱

ب: پس از آنکه مرجیان در پایان یک جنگ ده ساله (۱۱۸ - ۱۲۸ ق) سرکوب شدند، گنوسیست‌های مسلمان شده ایرانی، به نام «قدریان» سربلند کردند و همان سخنان مرجیان را با اندکی سنی‌نمایی، همراه با ناسزاگویی به مرجیان، برای کسب مصوئیت، تبلیغ کردند.

ج: لیکن سرنوشت قدریان با همه پُرده‌پوشی بهتر از مرجیان نبود. اینان بدون جنگ‌های دسته جمعی، تک‌تک کشته یا زنده سوز می‌شدند، و پس از مدتی کسی جرأت نداشت خود را قدری معرفی کند. این بار گنوسیست‌های مسلمان ایرانی به نام «معتزلیان» سربلند کردند. فرق اساسی سخنان معتزله با قدریان و مرجئه، جز پُرده‌پوشی و سنی‌نمایی‌ها، همان ناسزاها بود که ناگزیر بودند به گذشتگان قدری و مرجئی خود بدهند.

ما در آغاز سده سوم می‌بینیم که گنوسیست‌زدگی سنیان عرب، و عرب‌زدگی گنوسیست‌های معتزلی ایرانی، به مأمون عباسی (۲۰۳ - ۲۱۸

۱. برای شناخت مرجیان نگاه کنید به مقاله نگارنده با عنوان «مرجیان که بودند و چه می‌گفتند»، مجله کاوه، مونیخ، ش ۶۱.

ق) توان آن را می دهد که این معتزلیان را به حکومت بکشاند و با کمک ایشان سنیان سَلَفی دو قرن سکوت را سرکوب و نابود کند.

در دو قرن ۷ و ۸ میلادی که سنیانش «دو قرن سَلَفی» و ایرانیان امروز آن را «دو قرن سکوت» نامند، انسان گنوسیست هر چند مسلمان بود، به نام «کافر» و «اصحاب علوم اوایل» نابود می شد. عرب ها مستقیماً از تسنن سَلَفی دفاع می کردند، سلاح ایدئولوژیک «گنوسیسم اسلامی» با شمشیر روبرو بود، ولی شمشیر کم کم گند می شد، تا به عصر مأمون رسید.

۲. گنوسیسم اسلامی دور از سیاست

در اثر ضربت هایی که در دو قرن سکوت بر گنوسیسم اسلامی فرود آمد، گنوسیست های مسلمان به دو گروه نرم و زیر تقسیم شدند. نرمش گرایان با دور شدن از سیاست و پذیرش قدرت سیاسی عرب، در آمیختن پارسایی مانوی با زهد اسلامی که در هشت زاهد معروف به «زُهّاد ثمائیّه» می دیدند، به گسترش دادن اندیشه گنوسیسم هندو ایرانی به صورت «تصوّف اسلامی» پرداختند. عبدالله بن مبارک هندوزاده (۱۸۱ ق)، حارث محاسبی (۲۴۳ ق)، بایزید بسطامی (۲۶۰ ق) را می توان از این گروه نام برد.

گنوسیست های زیرتر که به بهانه دفاع از خاندان خانه نشین شده حضرت پیامبر (ص) در برابر حکومت اموی قیام کردند، مذهب «راوندیان» را زیر پرچم ابومسلم خراسانی برپا داشتند، به «شیعیان عبّاسی» شهرت یافتند. ایشان تنها به جرم آنکه منصور عبّاسی را دارای فره ایزدی می شمردند، از سوی منصور و فقیهان دربارش به شرک متهم و نابود شدند. (برای شناخت راوندیان نگاه کنید به کتاب ملل و نحل، شهرستانی و کتاب خاندان نوبختی، عباس اقبال).

۳. مأمون و تسنن دوم

مأمون و جانشینانش در سال‌های ۲۰۳ - ۲۳۲ هجری که حکومت به دست معتزله است و می‌توان آن را «تسنن دوم» نامید، برای چاره‌جویی دو کار زیرین را انجام دادند:

الف: با نرمش در برابر ترکان مهاجر از آسیای میانه و راه دادن ایشان با شرط پذیرش مذهب سنی حاکم، برای سکونت در خراسان، شمشیری تازه و غیر عرب، در برابر شمشیر ایرانیان گنوسیست مسلمان پدید آوردند، که تفصیل آن را بعد خواهیم دید.

ب: خلیفگان آن دوره بغداد، با برکشیدن گنوسیست‌های نرم سنی زده ایرانی (معتزلیان) به حکومت و با همکاری با پسرعموهای سریانی مسلمان شده خود، چون یعقوب بن اسحاق کندی (۲۵۲ ق) با استفاده از ترجمه بخش‌هایی از فلسفه مشائی ارسطو، سلاحی ایدئولوژیک به نام «علم کلام سنی» پدید آوردند. «تسنن دوم» تازه به حکومت رسیده، از یک سو با «سنیان سلفی» که در دو قرن سکوت حکومت را در دست داشتند در کشاکش بود، احمد حنبل (۱۶۴ - ۲۴۱ ق) رهبر ایشان را شلاق زد و تقریباً تسنن سلفی را دفن کرد، و از یک سوی دیگر گنوسیست‌های حاد مسلمان شیعی ایرانی چون محمد بن ابی عمیر و یونس یقطینی و مانند‌هایشان را در شکنجه‌گاه‌های خود زندانی داشت و تسنن جدید معتزلی را گسترش می‌داد.

۴. مهاجرت از آسیای میانه به ایران

شک نیست که کوچیدن و مهاجرت ترکان از آسیای مرکزی به ماوراء النهر و خراسان، مانند کوچیدن آریاها، از همانجا به سوی جنوب که در تاریخی کهن تر رخ داد، امری تاریخی است و ساسانیان قرن‌ها جلو آن را گرفته بودند؛ بسیاری از داستان‌های حماسی شاهنامه، به همین مهاجرت‌ها

پیوند داشته و دولت با وسائل تبلیغی سنگین همچون عزاداری «سیاوشان» مردم ایران را بدان جنگ‌ها می‌کشانید. پس از سقوط ساسانیان، خلیفگان عرب نیز تا زمان مأمون به تقلید از ساسانیان آن جنگ‌ها را ادامه می‌دادند، هارون الرشید نیز در یکی از همین لشکرکشی‌ها به توران در خراسان درگذشت و دفن شد که گورگاهش تاکنون به نام «هارونیه» یادآور لعنت بر اوست که در گوشه حرم امام رضا در مشهد می‌باشد.

عزاداری «سیاوشان» یا «کین ساوش» توأم با موزیک نیز به همان منظور تا سده چهارم، روزگار «نرشخی»^۱ (۲۸۶ - ۳۴۸ ق) مؤلف تاریخ بخارا اجرا می‌شده است (-تاریخ بخارا، چ مدرس رضوی، ص ۳۳/۲۴). خاقانی گوید:

در کین سیاوش ارغنون زن آن زخمه درفشان فرو ریخت

۵. مأمون عباسی شرایط خویش را زیر پا می‌نهد

چنان که گذشت، هارون به هنگام جنگ ایرانیان با تورانیان در خراسان درگذشت و پسرش امین در بغداد به تخت نشست، سرداران سپاه که بیشتر ایرانی بودند به مأمون پینشهاد کردند که با سه شرط خلافت را به او بسپارند، الف: رنگ سیاه عباسی را به رنگ سبز ساسانی تبدیل کند (جهشیاری م ۲۷۶ ق، الوزراء، ص ۲۵۶)، ب: شخصی از خاندان فاطمه (ع) را به ولیعهدی گمارد، ج: مرو را به جای بغداد پایتخت گیرد. مأمون هر سه شرط را پذیرفت، ولی پس از کشتن امین و چیره شدن بر دولت هر

۱. نرشخی نامی است که شفر در پاریس به هنگام چاپ تاریخ بخارا در سال ۱۸۹۲ و مترجم روسی آن کتاب در تاشکند در ۱۸۹۱ میلادی و سپس به پیروی از ایشان مدرس رضوی در تهران به سال ۱۳۱۷ شمسی برای مؤلف تاریخ بخارا یاد کرده‌اند. لیکن در کتاب حدود العالم تألیف سال ۳۷۲ هجری و در انساب تألیف سمعانی (۵۰۶ - ۵۶۲ ق) و معجم البلدان یا قوت حموی (۵۷۴ - ۶۲۶ ق) این نسبت به صورت «برسخی» دیده می‌شود که نسبت به «برسخ» یا «برسخان» دهی از بخارا است و جایی به نام «نرشخ» شناخته نشده است.

سه شرط را زیرپا نهاد و سازنده این برنامه فضل ذوالریاستین را با امام رضا (ع) مخفیانه بگشت.

از آن تاریخ خلیفگان عباسی بر آن شدند که: اولاً: همیشه رئیس بنی فاطمه را در دارالخلافة محترماً زیر نظر داشته باشند، تا از قیام ایرانیان مسلمان گنوسیست که فرّه ایزیدی را در خاندان پیامبر از تخمه فاطمه (ع) می دانند جلوگیری شود. ثانیاً: نه تنها با ترکان ماوراءالنهر نجنگند بلکه با برنامه ویژه، ایشان را به دین اسلام به صورت مذهب حاکم سنی درآوردند و به ایران راه دهند تا از گسترش نفوذ فتودال‌های محلی ایرانی چون خاندان‌های طاهریان، صفاریان، سامانیان که حامیان ایدئولوژی گنوسیسم اسلامی ایرانی بودند جلوگیری کنند.

۶. کوششی برای بازگشت تسنن سلفی

در سال ۲۳۲ هجری متوکل عباسی نقشی کودتا مانند بازی کرد. او همه معتزلیان را از دستگاه دولت براند و کتاب سوزی و هُنرگشی را از سر گرفت. او قبر امام حسین (ع) را به نام اینکه گنوسیست‌های مسلمان آنجا را با تصاویر امامان به بتکده تبدیل کرده‌اند ویران کرد و همان گونه رفتار کرد که نوادگان وهابی او با هنرکده‌های قبور بقیع به سال ۱۳۴۳ قمری در مدینه منوره انجام دادند.

ولی متوکل نتوانست «تسنن سلفی» دو قرن اول را که مرده بود زنده کند، بلکه او «تسنن سوم» را با ترکیبی از تسنن اول سلفی و تسنن دوم معتزلی پدید آورد.

۷. اشعری

پس از آنکه تسنن دوم (تسنن معتزلی مأمونی) به دست متوکل و جانشینان او محکوم و بدنام گردید، مردی از شاگردان مکتب معتزله به نام

ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ ق) که ناپسری ابوعلی جبائی رئیس معتزله (۲۳۵ - ۳۰۳ ق) بود، بر ضد معتزلیان برخاست. او اشعری الولاء و از مردم ایرانی قم، یعنی از نیم بردگان خاندان ابوموسی اشعری است که قم را گشوده بودند. پدراننش پس از چند نسل خود را اشعری النسب و عرب نژاد معرفی کرده بودند.

ابوالحسن اشعری همان کارکرد که معتزلیان درباره قدریان، و ایشان درباره مرجیان انجام داده بودند. او اندیشه‌های معتزلی را، با سنی‌نمایی بیشتر و کاستن از محتوای علمی اعتزالی آنها، همراه با ناسزاگویی بر معتزلیان بیان می‌کرد. پس، در حقیقت او «تسنن چهارم» را پدید آورد. او تسنن دوم (اعتزال مأمونی) را در پوشی از تسنن سوم متوکلّی، «تسنن حقیقی سلفی» نامید، که بعدها «مذهب اشعری = تسنن چهارم» نام گرفت و تا به امروز باقی است.

پیروان تسنن سوم متوکلّی، تا یک قرن و نیم پس از مرگ اشعری، او را باطنی رافضی، مجوسی و حتی ملحد می‌نامیدند، و تا فتح بغداد به سال ۴۴۷ هجری به دست طغرل سلجوقی و عمیدالملک گندی، اشعریان و رافضیان را بر منبرهای سنی، در کنار هم لعن می‌کردند. از سوی دیگر گنوسیست‌های تند اسماعیلی نیز فرقی میان اشعریان و سنیان سلفی نمی‌نهادند و همگی را «حشوی»، «قشری»، «مشبه» می‌خواندند، تا در حکومت سلجوقی، خواجه نظام‌الملک طوسی (۴۰۸ - ۴۸۵ ق) مذهب اشعری را رسمیت بخشید و در مدارس نظامیه به تدریس نهاد. غزالی مذهب اشعری را گنوسیست‌تر کرد و «تسنن پنجم» را از آن پدید آورد که تنها روشنفکران امروز آن را پذیرفته‌اند و هنوز سنیان محافظه‌کار وهابی زده آن را قبول ندارند - بند ۲۹.

۸. جدا شدن گنوسیست‌های تندرو و میانه‌رو ایران از یکدیگر در نیمه سده سوم هجری گنوسیست‌های غیرصوفی به دو گروه تقسیم شدند؛ گنوسیست‌های دور از مرکز خلافت بغداد، در خراسان و در خلیج فارس، رفتاری خشن‌تر نسبت به بغداد داشتند، و گنوسیست‌های باختر ایران و نزدیک بغداد ملایم‌تر بودند. پس از غایب شدن امام دوازدهم، چون اینان امام حاضر و معارض با خلیفه عباسی نداشتند، با دستگاه خلافت کنار آمدند و خاندان‌های بزرگ شیعی فرات و نوبختی، جنیدی، یقطینی، رفیلی، نجمی، در دولت‌های عباسی بغداد شرکت جستند و در فرماندهی سپاه خلیفه بر ضد گنوسیست‌های تندرو قمرطی خلیج فارس و اسماعیلیان خراسان که امام حاضر داشته و منکر غیبت امام بودند می‌جنگیدند.

این خاندان‌های ثروتمند که تبار خویش را به بزرگان دوران ساسانی در تیسفون، اهواز، دینور و قرمسین (: کرمانشاه) و دیگر نقاط غرب ایران می‌رسانیدند، اسلام را به صورت گنوسیستی پذیرا شده بودند که مشرب پدران زردشتی ایشان می‌بود. جامعه بر طبق اصول این گنوسیسم اسلامی از طرف فارابی در فصل ۲۶ کتاب آراء مدینه فاضله به صورت هرمی نشان داده می‌شود که قاعده آن بی‌سوادان و در بالای ایشان با سوادان هستند. در این هرم آنان که علمشان بیشتر است عددشان کمتر است، تا آنجا که در رأس این هرم یک انسان کامل و اعلم ناس قرار دارد که با عقل فعال در پیوند است؛ به اصطلاح ساسانی دارای فره ایزدی و در اصطلاح اسلامی دارای عصمت است. فارابی کسی را که دارای این صفات نبوده و در رأس هرم جامعه قرار گیرد «متغلب» می‌نامد. خاندان‌های ایرانی یاد شده نیز خلیفه عرب را متغلب می‌دانستند. برخی از دانشمندان ایشان چون قتیبه دینوری (۲۱۳ - ۲۷۶ ق) در عیون الاخبار و مشکویه (۳۲۰ - ۴۲۱ ق) در تجارب الامم خلیفگان عرب را به جای «خلیفه»، «سلطان» می‌نامند که به

«متغلب» نزدیک‌تر از جانشین روحانی پیامبر است. اما به هر حال، این خاندان‌های ایرانی گنوسیست برای حفظ منافع اقتصادی خویش با خلیفه کنار آمده، همراه او بر ضد گنوسیست‌های ایرانی تندرو اسماعیلی و قمرطی مبارزه کرده و ایشان را بشکستند.

شکست گنوسیست‌های تندرو در ایران، موجب انتقال سران ایشان به شمال آفریقا گردید، که در آنجا یک حکومت گنوسیستی به نام «فاطمی» را به سال ۲۹۷ هجری تشکیل دادند و چند قرن در برابر حکومت سنیان بغداد و گنوسیست‌های نرم همکار ایشان ایستادگی کردند.

سیاست همکاری خلیفگان عباسی با گنوسیست‌های نرم، بر ضد گنوسیست‌های تند را هانری لائوست «سیاست هاشمی» نامیده است، ولی آن را به فرمان سال ۴۰۹ هجری قادر بالله عباسی منسوب می‌دارد (سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، ص ۴۵). ولی خواهیم دید که این سیاست تا سده چهارم هجری پیش می‌رود.

۹. سیاست هاشمی

به موجب این سیاست که از آغاز سده چهارم تا سقوط آل بویه در ۴۴۷ هجری کمابیش اجرا می‌شد، دولت عباسی برای آن گروه از «طالبیان» که پیرو امام غایب بودند و نامزدی ظاهر برای گرفتن حکومت از دست خاندان عباسی نداشتند، آزادی عمل و حقوق اجتماعی همانند سنیان قائل شد و برای حفظ منافع ایشان اتحادیه‌ای پدید آورد که در رأس آن یک تن از ایشان را به نام «نقیب طالبیان» می‌گمارد. این سیاست، جانشین سیاست مأمونی «نگاهداری رئیس بنی فاطمه در دارالخلافة» گردید (نک: بند ۵) که در سراسر سده سوم اجرا می‌شد. منظور خلیفگان از این دو سیاست، جلوگیری از قیام گنوسیست‌های ایرانی زیر پرچم یکی از افراد خاندان فاطمی می‌بود که در برابر آزادی ایشان تأمین می‌شد و پس از این

تاریخ، دولت، بر «هاشمی» بودن که شامل هر دو طائفه فاطمی و عباسی است به جای «عبّاسی» بودن تکیه می نمود و در برابر آن، دربار عباسی از نیروی شیعیان میانه رو بر ضدّ گنوسیست های تندرو، استفاده می کرد. آل بویه نیز پس از تسلط بر کشور به سال ۳۳۴ هجری چنان که در سخن صیمری (م ۳۳۹ ق) خواهیم دید، از هر دو طرف این معامله سود می بردند.

۱۰. برخی از آثار اجرای سیاست هاشمی

اعلام غیبت همیشگی معصوم از طرف ابوسهل نوبختی به تفصیلی که ابن ندیم (الفهرست، ترجمه تجدد، ص ۳۳۰) آورده است به مقتدر خلیفه جرأت داد تا حلاج مدّعی بایّت را در ۳۰۹ هجری بکشت و راه را برای کشتن باب دیگر به نام شلمغانی هموار کرد. پس از کشتن شلمغانی به سال ۳۲۳ که خاطر دستگاه خلافت از خطر امام شمشیر به دست و باب هایش آسوده شد، راضی خلیفه در همان سال دو اعلامیه صادر کرد. در یکی از آنها که به خراسان مرکز تندروان فرستاد، قتل این دو دانشمند مدّعی بایّت را توجیه می کند، و در اعلامیه دوم که در بغداد پخش کرد بر حنبلیان قشری سلفی تاخته از شیعیان میانه رو دفاع کرده است. اعلامیه نخست را یاقوت در ارشاد الاریب (ج ۱، صص ۲۳۴ - ۲۳۵) و خلاصه اعلامیه دوم را مشکویه رازی در جلد پنجم تجارب الامم (ج آمدروز، ص ۳۲۲؛ ترجمه منزوی، صص ۴۲۵ - ۴۲۶) آورده است. چندی بعد از آن، شیعیان میانه رو معروف به اشعریان قم، غلات شیعه را که عبادات نماز را به فارسی می خواندند از شهر قم راندند (قهپایی، مجمع الرجال، ج ۲، ص ۱۸۵).

شاید بتوان انتشار تعدادی کتاب، در نیمه سده چهارم را نیز از آثار همین سیاست شمرد. نجاشی (م ۴۵۰ ق) در فهرست خود چندین رساله

از آنها را یاد کرده که تنها چند شماره آنها باقی مانده و به چاپ رسیده است.

کلینی (م ۳۲۹ ق) بخشی بزرگ از کتاب الحجة کافی را به اثبات این موضوع اختصاص داده است (کافی، چ آخوندی، ج ۲، ص ۳۲۸ به بعد). دو شاگرد کلینی به نام «صفوانی» و «نعمانی» هر یک کتابی در غیبت نوشته‌اند؛ کتاب صفوانی در دست نیست، ولی کتاب نعمانی به سال ۱۳۱۷ هجری در ۸۱ صفحه چاپ سنگی شده است. ابوجعفر محمد بن ابراهیم نعمانی وقتی این کتاب را تألیف کرده است که می‌گوید: امام غایب هشتاد و اند سال عمر دارد (چ سنگی، ۱۳۱۷ ق، ص ۸۰) و در برخی نسخه‌هایش تاریخ تألیف ۳۴۲ هجری ثبت شده است.

پس تألیف این کتاب در زمان وزارت ابوجعفر صیمری (م ۳۳۹ ق) یا ابومحمد مهلبی (م ۳۵۲ ق) بود که هر دو از طرفداران جدی سیاست هاشمی هستند. سخنان صیمری در دفاع از این سیاست در یک کنفرانس بویه‌تیان در کامل ابن‌اثیر و تجارب‌الامم (ج ۶، ص ۱۲۴ / ۱۵۴) دیده می‌شود.

پس از نعمانی، شیخ صدوق ابن‌بابویه (م ۳۸۱ ق) کتابی بزرگ در این باب به نام اکمال الدین و اتمام النعمة نگاشت که از سال ۱۳۰۱ هجری به بعد مکرر چاپ شده است.

به سال ۳۸۰ هجری بهاء‌الدوله بویه دیلمی، شاپور پسر اردشیر را که پیرو جدی این سیاست بود به وزارت گمارد. او چند سال بعد، در سال ۳۸۳ هجری «دارالعلم شاپور» را در کرخ بغداد بنیان‌گذاری کرد که کتابخانه آن ده هزار و چهارصد جلد کتاب داشت، که در ۴۴۷ هجری به دست سلجوقیان به آتش کشیده شد (ابن‌اثیر).

به سال ۳۸۱ هجری بهاء‌الدوله دیلمی (شاهنشاه از ۳۷۹ تا ۴۰۳ ق) طایع خلیفه عباسی را برکنار کرد و قادر را بر جای وی بگمارد و برای

وفاداری بدین سیاست با وی پیمان عدم تعدی بست و هر دو سوگند یاد کردند (ابن اثیر). سید رضی مؤلف نهج البلاغة قصیدتی دربارهٔ این پیشامد سروده است. سامانیان خراسان که اسماعیلی و مخالف غیبت امام بودند و سیاست هاشمی را یک ائتلاف عباسی - بویه‌ای، بر ضد خود می‌شمردند، آن را نپذیرفتند و مدت‌ها خطبه به نام طایع (خلیفهٔ پیش از قادر) را که در زندان می‌زیست ادامه دادند (ابن اثیر).

به سال ۴۰۱ هجری سیاست هاشمی مورد تعرض گنوسیست‌های تندرو عراق قرار گرفت و «قرواش» فرماندار بنی عقیل خطبه را به نام فاطمیان مصر گردانید. این دستور در شهرهای موصل، انبار، مداین و کوفه به اجرا درآمد. علویان نرم و عباسیان از کوفه به بغداد پناهنده شدند. قادر خلیفه، شکایتنامه‌ای همراه با باقلانی نویسنده و متکلم سنی (م ۴۰۳ ق) به نزد بهاءالدوله فرستاد و او قرواش را ناگزیر کرد تا فرمانش را لغو کرد، ولی بعداً باز به مخالفت پرداخت (ابن اثیر).

در پی این سازش (بویه‌ای - عباسی) به سال ۴۰۲ هجری سمیناری در بغداد تشکیل شد و گواهینامه‌ای با امضای شیعیان پیرو امام غایب، از جمله ایشان سید رضی صاحب نهج البلاغة و برادرش سیدمرتضی که کتاب غیبت او نیز چاپ شده است، همراه با امضای بزرگانی از سنیان، بر ضد شیعیان اسماعیلی و تکذیب نسبنامهٔ فاطمی ایشان، صادر کرد (ابن تغری بردی، نجوم زاهره، ج ۴، ص ۲۲۹؛ مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ص ۸۵).

مقریزی گوید: سیدرضی آن گواهینامه را ناگزیر و از بیم جان امضا کرده بود. او یک قصیده در ستایش فاطمیان مصر سروده، ایشان را پسرعموهای خود و عباسیان بغداد را نکوهیده، دشمنان خویش شمرده است. چون خبر این قصیده به قادر خلیفهٔ عباسی (۳۸۱ - ۴۲۲ ق) رسید، جلسه‌ای تشکیل داد و در پیش باقلانی از ابواحمد پدر رضی گله کرد، که من تو را نقابت علویان دادم و امیرالحاج کردم، چرا پسرت چنین سروده

است؟ پدر از پسر خواست تا به خلیفه نامه نویسد و سرودن شعر را انکار کند، رضی که به زبان انکار می‌کرد، به نوشتن نامه تن در نداد (اتعاظ الحنفا، ص ۴۰).

شیخ مفید محمد بن نعمان (م ۴۱۳ ق) چند رساله در غیبت دارد که در آغاز یکی از آنها نام «رئیس الرؤساء» به غلط یاد شده است. اگر مقصود او همان «ابن مسلمة» باشد که در ۴۵۰ هجری به دست بساسیری امیر اسماعیلی کشته شد، توافق تاریخی آن مشکل است.

به سال ۴۴۴ هجری قائم خلیفه (۴۲۲ - ۴۶۷ ق) دومین تکذیب‌نامه را بر ضد نسب فاطمیان مصر به امضای شیعیان معتدل و سنیان عراق رسانید (نجوم زاهره، ابن تغری بردی، ج ۵، ص ۵۳).

شکست سیاست هاشمی و پایمال کردن آن به وسیله خلیفه عباسی با کمک سلجوقیان به سال ۴۴۷ ق را در بند ۲۰ یاد خواهیم کرد. اینک بازگردیم به سده چهارم.

۱۱. چهارگونه پیوند سیاسی مردم با دولت

ما در آغاز سده چهارم از نظر فلسفه سیاسی، با چهار گروه مسلمان رو به رو هستیم:

الف: سنیان، اقلیتی حاکم بودند که خلیفگان در رأس ایشان قرار داشتند. اینان از نظر مذهبی اطاعت از «اولوالامر = فرمانروا» را به موجب آیه مبارک (نساء ۴: ۵۹) واجب می‌شمردند، خواه فرمانروا عادل و خواه فاسق و جائز باشد.

ب: گنوسیست‌های بریده از سیاست (صوفیان) که در بند ۲ یاد شدند. صوفیان اطاعت اولوالامر را واجب نمی‌دانستند، ولی برای دوری از کشاکش سیاسی از هر گونه اعتراض پرهیز می‌داشتند. با این همه، در دو سده نخستین هر گاه فرد یا گروهی از ایشان همان برداشت گنوسیستی از

اسلام را آشکار می نمودند، کشته می شدند. حکام با عینک توحید عددی که داشتند نمی توانستند آن اندیشه را درک یا تحمل کنند، چنان که گروهی از راوندیان که منصور عباسی را دارای فره ایزدی می شمردند، به نام اینکه خلیفه را خدا نامیده اند کشته شدند.

ج: گنوسیست های معتدل. اینان امامان ظاهر را به چند نسل محدود نمودند و آخرین ایشان را غایب می دانستند. ایشان آیه مبارکه «اولوالامر» را مخصوص معصومان حاضر در رأس مدینه فاضله می دانستند و در دوران غیبت، درباره «حق الله» از فقیه عادل پیروی می کردند و در مورد «حق الناس» دستورهای «اهل حل و عقد = سردمداران» را می پذیرفتند. ایشان «عصمت» را مخصوص «اولوالامر» و شرط «عدالت» را ویژه «فقیه» می دانستند، اهل حل و عقد را با آیه مبارکه «وشاورهم فی الامر = با مردم شور کن - قرآن کریم ۳: ۱۵۹» و «امرهم شورا = با هم مشورت می کنند - قرآن کریم ۴۲: ۳۸» محدود و مقید می کردند. و بدین طریق، دوازده امامیان عراق و غرب ایران، همچون خاندان های بزرگ فرات، نوبختی، آل بویه، آل رقیل با اینکه گنوسیست بودند، در دولت های عباسی بغداد شرکت داشته و سیاست هاشمی (- بند ۹ و ۱۰) را اجرا می کردند و گاهی در رأس کارها نیز بودند.

د: گنوسیست های تندرو، مانند اسماعیلیان، و قمرطیان. اینان نه تفکیک «حق الله» از «حق الناس» و نه غایب بودن امام را می پذیرفتند، و با همه نیرو بر ضد سیاست هاشمی ائتلاف «عباسی - بویه ای» مبارزه می کردند و می گفتند: خدای غایب نمی تواند نماینده غایب داشته باشد، پس حضور و قدرت شرط ریاست مدینه فاضله است. به همین سبب بود که فارابی (م ۳۳۹ ق) هنگامی که در آغاز سده چهارم از خراسان، مرکز گنوسیسم حاد اسلامی، به بغداد آمد، با طرح نظریه جامعه هرمی شکل یاد شده، که آن را در گروه چهارم جا می دهد و نموداری از حکومت های

تک حزبی امروزی است، نتوانست در بغداد با دو گروه اوّل و سوم که حکومت خلفا را در دست می داشتند، همکاری کند. پس، به امید همکاری با گنوسیست های حادّ هم مشرب خودش به مصر و سوریه رفت و در آنجا درگذشت.

اختلاف فارابی با سنیان بغداد در «عصمت امام = فرّه ایزدی» و به گفته او پیوند پیشوا با عقل فعّال بود، که فارابی آن را شرط رئیس مدینه می شمرد و مقتدر عبّاسی (م ۳۲۰ ق) خلیفه آن روز، ادّعای آن را نیز نداشت.

اختلاف فارابی با دوازده امامیان که در آن تاریخ در کابینه های عبّاسی بغداد وزیر و وکیل داشتند، در این بود که فارابی حکومتی را که رئیس آن عصمت و فرّه ایزدی و پیوند با عقل فعّال نداشته باشد، غیر فاضله می خواند و همکاری با آن را ناروا می شمرد، برخلاف گنوسیست های نرم که در دوران غیبت «حقّ الله» را از فقیه عادل پیروی می نمودند و در «حقّ الناس» با اهل حل و عقد که در آن روز خلیفه عبّاسی بود همکاری می کردند.

هر چند فارابی نظریّه «امام خانه نشین شده» را مانند شیعه پذیرفته و شاید برای کسب مصونیت به آن رنگ فلسفی داده، آن را مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو شمرده است (تحصیل السعاده، چ حیدرآباد دکن هند، صص ۴۵ - ۴۶). لیکن فارابی چنین مدینه ای را که فعلاً معصوم در رأس آن نباشد، «مدینه فاضله» نمی شمرد.

۱۲. رابطه خلیفگان با هر یک از چهارگروه

الف: تکیه خلفا در آن دوران در درجه نخست بر سنیان می بود. اینان وابستگان دربار و فرمانداران شهرستان ها و فتودال های اطراف آنان بودند که منافع خود را در پیوند با حکام می دیدند. ایشان توده مستضعف ناآگاه

را نیز به هر سو که می خواستند به سود فرمانروایان و بر ضد هر گونه نهضت ضد ایشان می کشانیدند.

ب: در درجه دوم تکیه خلیفگان بر گنوسیست های دور از سیاست یعنی صوفیان می بود. خلفا، پس از سه قرن کشتار و بستن نفس ها، احساس کردند که می توانند از تبلیغات این گروه سود برند، پس با سوادان ایشان در کنار تبلیغ گنوسیسم، به تغییر دادن قیافه تاریخ سرداران گذشته عرب پرداختند، شمشیر و نیزه را از دست ایشان گرفتند، تسبیح و سجاده به ایشان دادند، پند و اندرزها و کلمات قصار گنوسیستی را جمع آوری کردند و به ایشان نسبت داده و سپس همان ها را از گفته های ایشان نقل کردند، کتاب های حارث محاسبی (م ۲۴۳ ق)، ابو عبد الرحمن سلمی (م ۴۱۲ ق)، قشیری (م ۴۰۰ ق) و هجویری (م ۴۶۵ ق)، این وظیفه را انجام داده اند. ایشان تسبیح را که تنها در سده سوم از هند به بین النهرین رسیده بود، به دست خالد بن ولید و سعد وقاص در سده اول دادند و ایشان را از تاخت و تاز بر پشت زین اسب ها، به روی سجاده های نماز نشانیدند.

ج: در درجه سوم خلفا با پذیرش سیاست هاشمی و همکاری عباسیان و بویه ثیان، از گنوسیست های نرم بر ضد گنوسیست های تند استفاده کردند و با دادن وزارت و دبیری به خاندان های بزرگ شیعی چون فراتیان، ریلیان و نوبختیان بغداد، اشعریان قم، ساجیان آذربایجان، خامه نویسندگان ایشان و شمشیر و بازوی جوانانشان را برای جنگ با گنوسیست های تندرو به کار گرفتند.

۱۳. دعوت از اقوام آسیای میانه

پس از آنکه شمشیر فرمانروایان در دو قرن سکوت به گندی گرایید، نیاز عرب ها به قلم و در کنار آن، نیاز به شمشیر تازه تر احساس شد. خلفا با برکشیدن گنوسیست های نرم معتزلی به حکومت در سال های ۲۰۳-۲۳۲

هجری، به ساختن سلاح ایدئولوژیک «علم کلام» به دست و قلم گنوسیست‌ها، اقدام کردند و با دعوت از ترکان آسیای مرکزی، شمشیری تازه به دست آوردند. ترکان سنی شده تازه وارد، نخست در پیرامون شهرهای خراسان چادر می‌زدند و به فرمان «تیول‌داری» از طرف خلیفگان مفتخر می‌شدند. ترکان که از نظر دینی هم‌مذهب فرمانروای بغداد شده، و از نظر ملی هیچ‌گونه پایگاهی در میان مردم ایران نداشتند، چاره‌ای جز تکیه بر نیروی بغداد نمی‌دیدند، پس به تحریک بغداد دست به مداخله در کار فتودال‌های محلی ایرانی زدند که گنوسیسم اسلامی را بر ضد بغداد به کار می‌گرفتند.

مهاجران ترک تازه وارد، نخست با ایجاد کودتایی، پادشاه مسلمان گنوسیست سامانی را که مذهب شیعی اسماعیلی داشت برداشتند و پسر او را به شرط سنی بودن و پیروی کردن از بغداد، برجای وی گماردند (سیاستنامه، نظام الملک، فصل ۴۶) و در پایان ریشه سامانیان را به دست غزنویان برانداختند (کامل ابن‌اثیر و دیگر کتب تاریخ).

چون این مهاجران ترک پس از چند نسل ایرانی منش شدند و با ادب و فرهنگ و اسلام گنوسیستی ایران خو گرفتند، خلیفگان به دعوت ترکان جدید سلجوقی از آسیای میانه پرداختند. گوشه‌ای از این جریان را جاحظ در دو کتاب خود اشاره می‌کند:

الف: مناقب الثرک که در شماره دو مجموعه رسائل جاحظ (مصر، ۱۳۲۴ ق) چاپ شده است.

ب: فضائل الاتراک که برای فتح بن خاقان وزیر متوکل عباسی (م ۲۴۷ ق) نگاشت (چ مصر، ۱۸۹۸ م، ص ۴۴).

۱۴. انتقال اسماعیلیان به شمال آفریقا

پس از آنکه فتودال‌های محلی ایرانی، طاهریان، سامانیان، صفاریان، زیاریان، یکی پس از دیگری به وسیله مهاجران ترک و کمک گنوسیست‌های نرم عربزده ایران از پا درآمدند و به دست عرب‌ها افتادند، ایران از نظر نظامی برای بار دوم خلع سلاح شد و گنوسیسم حادّ اسلامی ایرانی از خراسان برافتاد. پس از چندی که گنوسیست‌های حادّ به صورت قرمطیان در خلیج فارس به جنگ و گریز ادامه می‌دادند، و تفصیل آنها در کتب تاریخ مانند کامل ابن‌اثیر یاد شده است، سران گنوسیست به سوره و شمال آفریقا گریختند و در ذیحجه ۳۹۷ هجری در شهر «سجلماسه» به تشکیل حکومت گنوسیستی فاطمی موفق گردیدند (جامع التواریخ رشیدی، چ ۱۳۳۸ خ، ص ۹۶؛ زبدة التواریخ، ص ۱۱۹، چ تبریز، ۱۳۴۳ خ). این حکومت فاطمی چنان که خواهیم دید چند قرن مزاحم حکومت سنیان بغداد بود.

دور شدن فاطمیان مصر از سرچشمه گنوسیسم (خراسان و سایر نقاط ایران) سبب شد که اندک اندک به سنت‌گرایی کشیده شوند. هر چند ایرانیانی که بعدها از ایران می‌گریختند و بدانجا پناه می‌بردند، چون مؤید فی‌الدین هبة الله شیرازی (م ۴۷۰ ق) و ناصر خسرو (م ۴۸۰ ق) و حسن صباح (م ۵۱۸ ق) همه می‌کوشیدند که جلو سنی‌گرایی فاطمیان مصر را بگیرند و گنوسیسم را در ایشان زنده نگاه دارند، ولی فرمان محیط شمال آفریقا بر ایشان چیره شد، تا آنکه به سال ۴۸۷ هجری، به انشعاب «نزاریان» گنوسیست‌تر از «مستعلیان» سنی‌تر، در قاهره انجامید (جامع التواریخ رشیدی، ص ۷۸؛ و زبدة التواریخ، ص ۱۰۴).

مستعلیان که حکومت مصر را به دست گرفتند کم‌کم بر سنت‌گرایی خود می‌افزودند، تا آنجا که علّت وجودی خود را در برابر خلافت عباسی بغداد از دست دادند. پس به دست ایوبیان، این کردان گنوسیست سنی

زده و پیروان مکتب (گنوسیسم سنی زده) غزالی به سال ۵۶۶ هجری بی هیچ گونه مقاومت، نام «عاصد» آخرین خلیفه فاطمی مصر در خطبه‌ها، به نام «مستضی» خلیفه عباسی بغداد تبدیل شد.

نزاریان که گنوسیست‌تر و ایرانی‌تر مانده بودند، مدتی در کوه‌های سوریه به زندگی خود ادامه دادند، حسن صباح نیشابوری که در سال ۴۷۲ هجری به مصر رفت، شاخه‌ای از نزاریان را به ایران منتقل کرد و به سال ۴۸۴ هجری دژی در کوهستان «الموت» را به دست گرفت، و قرن‌ها مزاحم حکومت عرب‌ها بر ایران می‌بود.

۱۵. اصل تعلیم

در سده‌های نخستین اسلام، دیدگاه مردم بومی ایران و عرب‌های تازه وارد، درباره خداشناسی و صفات او و باورهای متافیزیک دو گونه بود. ایرانیان گنوسیست مسلمان، بنا بر اندیشه وحدت وجودی پدران خویش، وجود خداوند را از بدیهیات عقلی می‌شمردند زیرا که «هستی» انکارپذیر نباشد. سنیان عرب، اثبات خدا و توحید او را، به دعوی پیامبر معجزه‌مند، مستند می‌داشتند (انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، صص ۷، ۹۴).

از سده چهارم، اشعریان، باورهای متافیزیکی را، با منطق مشائی علم کلام اثبات می‌کردند و عقل آدمی را برای آن بسنده می‌شمردند، تا نیازی به امام معصوم مورد ادعای گنوسیست‌ها نداشته باشند. گنوسیست‌های تند اسماعیلی، برای محکوم کردن خلیفگان جاهل عرب می‌گفتند: هرچند وجود خداوند بداهت عقلی دارد، ولی دیگر معتقدات متافیزیکی اسلام (مانند بهشت و جهنم) با عقل ثابت شدنی نیست. پس باید أعلم مردم در رأس مدینه فاضله باشد، تا پاسخگو و معلّم مردم باشد و این خلیفگان جاهل لیاقت آن را ندارند. در سده پنجم حسن صباح پرشش معروف خود را طرح نمود که: برای رسیدن به حقیقت «آیا خرد بس است

یا نه بس؟» اگر بس است پس چه نیاز به پیامبر باشد؟ و اگر نه بس، پس چگونه بی امام معصوم می‌توان به حقیقت رسید؟ خلیفه جاهل توان پاسخ‌گویی ندارد.

غزالی برای کوبیدن این منطق گنوسیست‌ها که حکومت عرب بغداد را به خطر انداخته بود، برای آنکه به منطق حکام عرب صورت حق به جانب دهد. «اصالت عقل» را در برابر «اصل تعلیم» نهاده در کتاب‌های خود، از جمله مستظهري و القسطاس المستقیم گفت: وجود امام بسنده نیست، زیرا که برای فهمیدن سخن او باز عقل لازم است. البته این سخن غزالی مغالطه است، زیرا که گنوسیست‌ها لزوم عقل را منکر نشده‌اند، بلکه می‌گفتند: برای باور کردن مسائل متافیزیکی چون بهشت و دوزخ که با عقل اثبات شدنی نیست باید از معلم معصوم به جای خلیفه جاهل شنید. و از این روی است که فخر رازی (م ۶۰۶ ق) که هم رزم غزالی بود، این سخن او را ناچیز شمرد (فرار از مدرسه، صص ۷۹-۸۰).

۱۶. آوردن سلجوقیان به ایران

چون ترکان غزنوی، پس از ماندن در ایران با ادب و فرهنگ ایرانی آشنا و نیمه گنوسیست شدند، خلیفگان به دعوت از ترکان سلجوقی پرداختند، تا ایرانیان بویه‌ای را که خلیفگان بغداد را در دست داشتند، به تفصیلی که در کامل ابن اثیر و آداب سلطانیة ابن طقطقی آمده است، از ریشه برانداختند. اکنون برخی از خاورشناسان، شاید به دلیل نمک‌شناسی نسبت به «عرب اوپک»! منکر اصل چنین دعوتی از سوی خلیفگان عرب شده، آن را بی دلیل شمرده‌اند (مانند لاثوست در سیاست و غزالی). در صورتی که انوشیروان وزیر کاشانی (م ۵۳۲ ق) می‌گوید: «رئیس الرؤسا» هبة الله بن مأمون وزیر (۴۳۷ - ۴۵۰ ق) قائم خلیفه (۴۲۲ - ۴۶۷ ق) از طرف خلیفه برای دعوت به نزد طغرل رفته، آنقدر نزد این امیر سلجوقی ماند تا او را به

بغداد کشانید (تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه جلیلی، ص ۱۰) و نیز گوید: بساسیری، وزیر فرستاده خلیفه به نزد طغرل، به همین گناه، در بغداد به دار کشید (همانجا، ترجمه جلیلی، ص ۱۹).

جای یادآوری است که این وزیر خلیفه عرب، دعوت کننده طغرل سلجوقی به بغداد، هبة الله بن مأمون ملقب به «رئیس الرؤسا» آل رفیل است که به گفته یاقوت، نواده مه آذر پسر خشش پسر خسروان فتودال روستاهای نهر رفیل در تیسفون بود که «خائنان» به سعد و قاص سردار عرب تسلیم شد و به خدمت عمر در مدینه رسید و لقب «رفیل» گرفت و تیول او در نهر رفیل بغداد تا این قرن، به دست فرزندان باقی مانده است (معجم البلدان - ماده نهر رفیل، ج ۴، ص ۸۳۹).

پیش از این رئیس الرؤسا، خلیفه، قاضی القضاات ماوردی (م ۴۵۰ ق) مؤلف کتاب احکام سلطانیه را برای دعوت به نزد طغرل فرستاد. او خود اعتراف می کند که از ظلم طغرل بدم آمد و گزارشی علیه او برای خلیفه نوشتم و طغرل فهمید و بزرگواری نشان داد (همانجا، ترجمه جلیلی، ص ۳۲). ابوالقاسم کاشانی گوید: قائم خلیفه، از شهر «عانه» به نزد طغرل سلجوقی پیام فرستاد که «ای فرستاده رب الارباب، اسلام را از استیلای قرمطیان دریاب!». طغرل با چند هزار سوار متوجه بغداد شد (زبدۃ التواریخ اسماعیلیه، چ تبریز، ۱۳۴۳ خ، ص ۹۹؛ جامع التواریخ، چ زنجانی، صص ۷۱-۷۳ با اختصار).

۱۷. تعصب سنی گری ترکان

پس از سرنگون شدن دولت گنوسیست اسلامی سامانی به دست ترکان غزنوی، رفتار ایشان در گنوسیست گشی و کتابسوزی و هنرشکنی دست کمی از رفتار اربابان عرب پیشین نداشت، بلکه ایشان کاسه گرم تر از آش نیز بودند. باطنی کشی محمود غزنوی و کتابسوزی های او پس از گشودن

«ری» تاریخ را سیاه کرد، تا آنجا که بسیاری از معتزلیان، زیر فشار ترکان عنوان اشعری بر خود نهادند، چنان که برخی اصولیان در دوره صفوی عنوان اخباری بر خویش نهادند (طبقات اعلام الشيعة، مقدمه قرن ۱۲، ص ۷) و برخی دیگر به پناه دولت بویه‌ای در ری و باختر ایران درآمدند. حمایت بویه‌یان گنوسیست شیعی، از معتزلیانی چون صاحب عباد (م ۳۸۵ ق)، عبد الجبار معتزلی همدانی (م ۴۱۵ ق) و شاگردانشان، ترکان را در خراسان ناگزیر ساخت تا از فشار بر اشعریان بکاهند، و گرنه چنان که در بند ۸ گذشت، سخنان اشعری (م ۳۲۴ ق) با همه سنی زدگی، باز هم از طرف سنیان سلفی، مدّت‌ها به عنوان رفض، مجوسی‌گری، الحاد، محکوم بود و تنها معتزلیانی که زیر فشار فرمانروایان از اظهار اعتزال بیم داشتند، گوشه‌ای از اندیشه‌های اعتزالی خود را، زیر نام اشعری، بیان می‌کردند. اصولاً، هرگاه فشار دولت (ترک و عرب) بر گنوسیست‌های حادث‌تر افزایش می‌یافت، پیروان آن را ناگزیر می‌کرد زیر پرده گنوسیسم نرم‌تر و سنی‌نماتر که مشروعیت بیشتری می‌داشت، پنهان شوند.

پس از آنکه غزنویان چند نسل در ایران ماندند، ایرانی منش شدند و با فرهنگ و گنوسیسم اسلامی خو گرفتند. پس به تحریک بغداد به دست سلجوقیان تازه نفس وحشی‌تر برافتادند و گنوسیست‌گشی و کتابسوزی از سر گرفته شد.

۱۸. اعتقادنامه قادری

از آغاز سده پنجم خاندان بویه در پی کشاکش‌های درونی، ناگزیر از سازش با قدرت خلیفه شده بود، عرب‌زدگی و سنت‌گرایی بیشتر می‌نمود و از گنوسیسم دور می‌شد. هنگامی که سلطان‌الدوله پسر بهاء‌الدوله، بر جای پدرش عضدالدوله نشست (سال‌های ۴۰۳ تا ۴۱۱ ق) در شیراز می‌زیست و بغداد و خلیفه را به وکیل خود سپرد که عرب شده بود و به

عربی شعر می سرود. همین رفتار او، راه را برای تحریکات خلیفه باز کرد تا بر ضد «سیاست هاشمی» (بند ۱۰) بکوشد. سنّیان قشری تقویت شدند و گنوسیسم تضعیف گردید. به سال ۴۰۸ هجری قادر خلیفه یک «اعتقادنامه» صادر کرد و در آن به گنوسیسم معتزله و شیعه تاختن گرفت، سنّیان، شیعیان کرخ را چپاول کردند. چون سلطان الدوله، برای سرکشی به بغداد آمد، ناگزیر شد بر خلاف رفتار همیشگی بویه‌ثیان، نمازهای روزانه را سنی مأبانه، در پنج وقت به جای سه وقت برگزار کند (ابن اثیر). سیاست همکاری «عبّاسی - بویه‌ای» از این پس تنها به سود یک طرفه عبّاسی بود تا در ۴۴۷ هجری عبّاسیان توانستند با کمک گرفتن از سلجوقیان، خاندان ایرانی بویه را براندازند.

۱۹. سلجوقیان در بغداد

پس از آمدن سلجوقیان به بغداد و زندانی کردن ملک رحیم آخرین پادشاه بویه‌ای در ۴۴۷ هجری که در همان سال در زندان جان داد (ابن اثیر) نه تنها گنوسیست‌های تندرو کشتار شدند، بلکه شیعیان نرم دوازده امامی که هم‌رزم خلیفه در جنگ با تندروان اسماعیلی بودند نیز مورد کینه‌جویی واقع شدند. مدرسه شاپور بن اردشیر که شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق) در آن تدریس می‌کرد به غارت رفت، کتابخانه بزرگ وابسته بدان، به آتش کشیده شد و باقیمانده‌اش را عمیدالملک گُندری وزیر طغرل برد، که ده سال بعد گویا هسته کتابخانه نظامیه قرار گرفت. شیخ طوسی به نجف گریخت، و در آن شهرک در کنار صحرا که در آن روز «غری» خوانده می‌شد به تأسیس مدرسه شیعی پرداخت.

یکی از غلامان خاندان بویه به نام «بساسیری» که در پنهان با فاطمیان گنوسیست مصر در تماس بود، و نامه‌های او با ایشان در کتاب السیره المؤیدیه هبة الله شیرازی (م ۴۷۰ ق) چ مصر ۱۹۴۹ م دیده می‌شود،

در ذی قعدة ۴۵۰ هجری به پا خاست و پس از کوتاه کردن دست سلجوقیان از بغداد، خلیفه را برکنار کرد و به نام خلیفه شیعی اسماعیلی خطبه خواند و یک سال در بغداد اذان شیعی را با «حی علی خیر العمل» اجرا کرد. ولی در همان ماه سال بعد طغرل سلجوقی بغداد را گرفت و خلیفه فراری «قائم» را به تخت بازگردانید و بساسیری را بکشت.

خلیفه قائم که با تکیه بر سلجوقیان خود را از دست گنوسیسم حادّ بساسیری و گنوسیسم نرم بویه‌یان و رهبری مذهبی شیخ طوسی رها ساخت، خواست از بی خطرترین بخش گنوسیسم اسلامی (صوفیان، بندهای ۲ و ۱۱ ب) همچون دریچه اطمینان سود جوید (بند ۲۱، خانقاه دوست دادا).

۲۰. شکست سیاست هاشمی

بغداد که از آغاز تأسیس به دست منصور دوانیقی و نظر نوبخت منجم (بلدان یعقوبی، ترجمه آیتی، صص ۹ و ۱۲) به سال ۱۴۵ هجری با آجرهای شهر تیسفون ساخته و جانشین آن شد، مرکز تمدن جدید خاورمیانه گردید و در راه گسترش فرهنگ و رفاه و خوشی و بهزیستی مردم گام برمی داشت. در آغاز حکومت دیلمی خاندان بویه، که لقب «شاهنشاه» نیز به خود گرفته بودند، برگسترش دانش ایرانی و نوافلاطونی در آن افزوده شد. جشن‌های سده و نوروز و مهرگان و غدیر خم برگزار می شد (تجارب الامم). ولی در پایان سده چهارم، در پی سستی امیران خاندان بویه و عرب زدگی و سنت گرایی و تسلیم شدن ایشان به خواست‌های قشری خلیفه و فقیهان دربارش، مدّ قشریت بالا آمد، و روز به روز بر دستورات خشن سنّی، جلوگیری از تفریح و خوشی مردم افزوده می شد (بند ۳۰ ب)، جاهای تفریح به شهرک‌های اطراف بغداد که هنوز مسلمان نشده بودند چون اوانا، کلواذی، فرک، طیرناباذ، منتقل می گردید و شاعران و اهل ذوق، از ترس محتسبان، بدانجاها پناه می بردند

(ن. ک: معجم البلدان، یاقوت، در نام هر یک از شهرک‌های یاد شده). در میانه سده پنجم، خاندان بویه علت وجودی خود، را که گنوسیسم اسلامی - ایرانی بود از دست داد و به صورت زائده‌ای از خلافت سنی عرب درآمد و به ترتیب زیر نابود شد.

قائم خلیفه (۴۲۲ - ۴۶۷ ق) در آشکار، رئیس الرؤسا ابن مسلمه را به وزارت گمارد (۴۳۷ - ۴۵۰ ق) و مأمور اجرای سیاست هاشمی (بند ۹) کرد. ولی زیر پرده، برای برهم زدن این سیاست که دولت عباسی را یک قرن و نیم مجبور به شناسایی مذهب شیعه کرده بود، نقشه می‌کشید. خلیفه با آوردن سلجوقیان متعصب سنی به بغداد و برانداختن خاندان ایرانی بویه، بازوی نیرومند مذهب شیعه پیروان امام غایب در ۴۴۷ هجری، نیازی به همکاری با گنوسیست‌های نرم و تحمل انتقاد هر چند ملایم ایشان، احساس نمی‌کرد.

از این پس، خلیفگان بغداد، برای پایه‌گذاری یک تئوری «تسنن گنوسیست زده» می‌کوشیدند، تا جای «سیاست هاشمی» را که راه نفوذ ایرانی را باز می‌گذارد به شکلی مطمئن‌تر پُر کند. خلیفگان با نگاهداری خاتقاه دوست دادا (بند ۲۱) به این راه آغاز کردند و نیم قرن بعد با دست غزالی و نیروی نظامیان سلجوقی، در مدرسه نظام الملک طوسی این راه تکمیل شد. با نابودی بویه‌ثیان و اخراج شیخ طوسی از بغداد به نجف، شیعه زیر فشار سخت‌تر قرار گرفت و ناگزیر از سنی‌نمایی بیشتر شد.

۲۱. خاتقاه دوست دادا در بغداد

پیر ابوسعید احمد بن محمد (م ۴۷۹ ق)، از نیشابور، دست پرورده ابوسعید ابوالخیر میهنی (۳۵۷ - ۴۴۰ ق) و مادرش آشپز خاتقاه وی بود. پس از مرگ پیر، او به بغداد شد و پیر صوفیان عراق شناخته شد. او گورگاه «معروف کرخی» را که ستیان سوخته بودند نوسازی کرد. در پیشامد خلع خلیفه به دست بساسیری (۴۴۷ - ۴۵۱ ق) «دوست دادا» بنابر اصل دوری

صوفی از سیاست (بند ۲ و ۱۱ ب) به بساسیری کمک ننمود. پس از بازگشت خلافت به دست سلجوقیان و برافتادن بویه‌نیان و بساسیری، قائم خلیفه «دوست دادا» را که بی خطرترین مسلک گنوسیستی «تصوف» را داشت، بهترین مهره ممکن، برای رهبری و کانالیزه کردن گنوسیست‌ها، تشخیص داد. زمینی بزرگ در کنار «نهر معلا» بغداد در اختیار او نهاد، تا خانقاهی بزرگ رو به روی مدرسه نظامیه برپا کند و اوقافی برایش فراهم ساخت. نیروی «دوست دادا» روز به روز گسترش می‌یافت و خانقاه او در دوران خفقان سلجوقی پناه‌گاه فراریان گنوسیست بود (منتظم، ابن جوزی، ج ۹، ص ۱۱). خانقاه او تا دوران ابن‌اثیر (۵۵۵ - ۶۳۰ ق) برجا بود که گوید: اکنون آن را «رباط شیخ الشیوخ» نامند. او چنان نفوذی در دستگاه‌های دولت داشت که مردم می‌گفتند: «خدا رحم کرد که سر ابوسعید [دوست دادا] از خرقة بیرون آمد. اگر قباپوش [یعنی وزیر] بود ما را هلاک می‌کرد» (کامل، ابن‌اثیر، سال ۴۷۹ ق).

غزالی به سال ۴۹۰ هجری هنگام بازگشت از سفر حج به بغداد، مدتی خشمگینانه در همین خانقاه فرود آمد و چنان که خواهیم گفت، در این مدت به دیدار خلیفه نیز نرفت و بخش‌هایی از تئوری «تسنن گنوسیستی = تسنن پنجم» را در اینجا پایه‌گذاری کرد (- بند ۲۹).

۲۲. برادران غزالی

محمد و احمد دو برادر بودند، که در نیمه سده پنجم در یک خانواده گنوسیست مسلمان در طابران طوس خراسان چشم به جهان گشودند. محمد به سال ۴۵۰ هجری و برادرش چند سال پس از وی متولد شد. پدرشان محمد بن محمد هنگام مرگ که پیرامون ۴۵۷ - ۴۶۰ هجری بود، دو کودک خود را به دست یک مرد صوفی سپرد، تا فرزندانش بیراه نشوند. آن صوفی دو کودک را تا نزدیک بلوغ همراهی کرد و آن دو را به

مکتب خانه و سپس به مدرسه کتار خانقاه سپرد. احمد راه خانقاه را ادامه داد؛ اما محمد که جاه طلب تر و شاید هوشیارتر می بود، برای طی مدارج علمی بالاتر به جرجان رفته و نزد دانشمندی از خاندان اسماعیلی علم آموخت و به طوس بازگشت و چند سالی در زادگاه خود بزیست. چون آوازه مدرسه نظامیه نیشابور به گوش محمد رسید، دل او را ربود و به سوی آن شهر کشانید.

۲۳. لقب های غزالی

کنیت عرب مآب «ابوحامد» اگر از فقیهی در آن خانواده به نام ابوحامد احمد به او رسیده باشد (طبقات الشافعیة، سبکی، ج ۳، ص ۳۵) نشان آن است که خاندان او از یک پیشه ور ساده طابران بالاتر بوده و او نخستین عرب زده ایشان نبوده است.

به جز لقب «غزالی» که پس از تحقیق ده ها مورخ هنوز به درستی آشکار نیست که آیا با تشدید و نسبت به ریسندگی یکی از پدران او بوده است، یا بی تشدید و نسبت به دیهی به نام «غزاله» یا جز آنهاست، از لقب های دیگر او «زین الدین» و «شرف الاثمه» است که نظام الملک طوسی وزیر ملک شاه سلجوقی، هنگامی که او را به سمت مدرّسی نظامیه از نیشابور به بغداد گسیل می داشت، بدو داد.

لقب «مجدّد» و محیی دین در رأس و آغاز سده ششم، که در اثر خوابنا شدن برخی صالحان بدو داده شده است، نیز از مکاتیب خود غزالی برآورد شده است (فرار از مدرسه، صص ۲۳۰ و ۲۷۳).

مشهورترین لقب های غزالی «حجة الاسلام» است. واژه حجت در لغت به معنی دلیل و برهان آمده، ترکیب آن در کلماتی چون «حجة الاسلام» که تناسبی چندان با آن ندارد می تواند از معرب «خواجه» به معنی «سرور» گرفته شده باشد، چنان که موالی ایرانی در قرن اول

مختار بن ابوعبیده ثقفی خونخواه حضرت حسین بن علی (ع) را حجة الزمان می خواندند (الفرق بین الفرق، بغدادی، م ۴۲۹ ق، ص ۳۴) که شاید معرّب خواجه زمان یا خواجه زروان بوده است، چنان که کنیت زین الدین شهید (۹۱۱ - ۹۶۶ ق) ابن الحجة و ابن الخواجه، و ابن الحاجة آمده است (طبقات اعلام الشيعة، قرن ۸، ص ۹۶؛ قرن ۱۰، صص ۹۰-۹۲ و ۱۴۱). حجت، چهارمین درجه از هفت پایگاه مذهب اسماعیلی نیز می تواند به همین معنی و معرّب باشد.

۲۴. نظامیّه نیشابور

در سده پنجم، چون خلیفگان بغداد شمشیر حکومت خود را گند شده، و سلاح ایدئولوژیک «گنوسیسم اسلامی» را که به دست ایرانیان بر ضدّ عرب به کار می رفت روز بروز تیزتر می دیدند، - و گوشه‌هایی از آن را نظام الملک در کتاب سیاستنامه شرح داده است - درصدد برآمده بودند تا به راهنمایی وزیر ایرانی ترکان سلجوقی، نظام الملک طوسی تن در دهند و مدرسه‌هایی برای تربیت کادر سیاسی ایدئولوژیک، در پایتخت و برخی شهرستان‌ها برپا سازند و جوانان با استعداد را بدین آموزشگاه‌های شبانه‌روزی بکشانند تا در برابر مدارس علنی گنوسیست‌ها که در کنار هر خانقاه در شهرها، و مراکز تعلیماتی ایشان در کوه‌ها از قاینات تا الموت، و حوزه‌های مخفی ایشان در شهرها، کتب فلسفی راوندی، ایرانشهری، رازی، فارابی، سجستانی، کرمانی، ابن سینا را تدریس می کردند و مخالفان حکومت عرب را، به سلاح ایدئولوژیک گنوسیسم اسلامی مجهز می ساختند، پایگاهی به سود خلیفه عرب بسازند، تا مردم را به تعلیمات شبه فلسفی اشعری و سنیان دیگر سرگرم و از توجه به کتب ضالّه ملحدان یاد شده باز دارند.

یکی از این دانشگاه‌های دولتی «نظامیّه» نیشابور بود، که آوازه آن به

گوش محمد غزالی برادر بزرگ تر رسیده، دل او را ربوده بود. او پس از سه سال ماندن، زادگاه خود طوس را ترک کرد و به نیشابور رفته، نزد امام الحرمین جوینی رئیس آن دانشگاه به آموزش پرداخت. او در این شهر گنوسیسم نظری (عرفان) را در خدمت ابوعلی فارمدی و ریاضی را نزد خیّام آموخت. همدرسان او کیاهراسی، ابومظفر خوافی، ابومظفر ابیوردی، ابوالقاسم حاکمی بودند. دوره آموزش غزالی تا مرگ رئیس دانشگاه امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸ ق) ادامه یافت. پس از مرگ آن امام، کیای هراسی (۴۵۰-۵۰۴ ق) از مردم هراز و برجسته ترین شاگرد او بر جای وی بنشست و همین، رگ جاه طلبی غزالی را تحریک کرد، تا به اردو پیوندد.

۲۵. شش سال در اردوگاه

لشکرگاه یا «عسکر» در نیشابور، نهادی بود همانند مدرسه سیاره، که در آغاز سده هشتم علامه حلی (م ۷۲۷ ق) برای غازان خان برپا داشت، جایی بود که تنها کادرهای ورزیده فارغ التحصیلان نظامیه نیشابور و جزآن، که تخصص گونه ای در فقه، حدیث، ادب، هنر یا فلسفه داشتند و شایستگی بر کشیده شدن برای دربار عرب و ترک در خدمات قضایی، تبلیغی را از خود نشان داده بودند، بدانجا راه می یافتند، تا با سیاست نظامی و اداری ترکان حاکم سلجوقی آشنایی یابند و به کارگماشته شوند. این برگزیدگان حلقه ارتباط میان درباریان ترک و مردم بودند، پیشکش های مردم را به درباریان می رسانیدند و ارفاق های متقابل آن را برای مردم کارسازی می کردند.

غزالی در ۲۸ سالگی به سال ۴۷۸ هجری به این لشکرگاه پیوست و شش سال در آنجا می زیست، تا آن علم بی تعهد را که از استادانی آزاد چون خیّام و فارمدی آموخته بود، به چهارچوب تعهد درآورده، به

خدمت فرمانروایان ترک و عرب نهد و بر زیر و بم سیاست آن روزگار آگاه شود.

۲۶. نیروهای سیاسی آن روزگار

با بررسی نیروهای اجتماعی ایران در سده پنجم می توان آنها را چنین گزارش کرد:

الف: قدرت نظامی درجه اول آن روز در ایران به دست ترکان سلجوقی بود، که از آسیای میانه و ماوراءالنهر به ایران کوچ کرده، ترکان غزنوی را که پیش از ایشان به این کشور آمده دولت هایی بر جای دولت های محلی سامانی تشکیل داده بودند، مغلوب کرده، بر جای ایشان استوار شده بودند. ایشان هنگام ورود به ایران با شرط پذیرش مذهب رسمی اسلام سنی بغداد وارد ایران شده، پس از چند نسل گنوسیسم بودایی ایشان با گنوسیسم ایرانی در آمیخته، نوعی تسنن گنوسیست زده، پدید می آوردند و از این رواز مذاهب سنی، حنفی را که از نظر ارجاء و روحانیت گنوسیست ترین آنهاست برمی گزیدند.

ب: نیروی درجه دوم آن روز به دست فتودال های ایرانی عرب زده بود، که به سبب ارتباط سیاسی با بغداد ناگزیر از سنی نمایی بودند و به مذهب شافعی تظاهر می کردند. برای خصوصیات روان شناسی اجتماعی که موجب شد، سلجوقیان حنفی و ایرانیان عرب زده شافعی شوند به درس های اسلام، گلدزیهر، صص ۱۳۵ - ۱۳۶، ترجمه منزوی نگاه کنید.

ج: هر یک از دو نیروی یاد شده می کوشید قدرت معنوی و مذهبی خلیفه عرب را پشتیبان خود داشته باشد.

د: هر سه نیروی ترکان مهاجر و فتودال های ایرانی و نفوذ خلیفه عرب، در برابر توده مردم ایران قرار داشتند که از گنوسیسم اسلامی همچون سلاح ایدئولوژیک برای مبارزه با عرب ها و ترک ها استفاده

می‌کرد. ایرانیان مسلمان شده بودند، لکن خلیفگان عرب را دور از فرّه ایزدی، غاصب حقّ خاندان پیامبر که دارای فرّه ایزدی و عصمت الاهی هستند می‌شمردند.

چون سلجوقیان مهاجر هنوز سواد لازم برای اداره کردن کشور را نداشتند، نیازمند دبیران ایرانی بودند، و برای آنکه این دبیران را از گرایش و همکاری زیر پرده با بغداد، یا همکاری با توده مردم ایران بازدارند، منافع ایشان را تا مرز گردآوری ثروت هنگفت و فتودالی و اقطاع‌داری تأمین می‌کردند. این فتودال‌های ایرانی نیز، که همکاری با فرمانروایان ترک و عرب را سودمندتر از همکاری با توده مردم می‌دیدند، همیشه روی با ایشان می‌داشتند.

دبیران ایرانی ثروتمند، از یک سو در پی چهارسده هم‌زیستی و هم‌مذهبی با عربان، گاهی ایشان را بر ترکان ترجیح می‌دادند، و از سوی دیگر، چون ترکان فرهنگ ایرانی و گنوسیسم اسلامی را آسان‌تر از عرب‌های متکبر و خودپسند حاکم پذیرا می‌شدند، برخی دبیران ایرانی، ترکان را بر عرب‌ها ترجیح می‌دادند.

مثلاً نظام الملک طوسی، که «گنوسیسم اسلامی» را با «تسنّن شافعی» می‌پوشانید، تأسیس مدارس نظامیه را بر عرب‌های حنبلی و مالکی بغداد که از هر گونه علم و مدرسه نفرت داشتند تحمیل کرد و برای پیروزی بر مخالفت خلیفه، با افتتاح مدرسه، از هیئت سلجوقیان حنفی نیمه گنوسیست استفاده نمود.

غزالی نیز، که با تألیفات عربی خود می‌کوشید گنوسیسم اسلامی و اخلاق انسانی را به صورت ملایم و سنی‌زده و خالی از رفض و طرد عرب به مغز عرب‌ها وارد سازد تا از خشونت ایشان بکاهد، از یک سو با مقاومت قشریان حنبلی و مالکی عرب روبرو می‌شد و رنج می‌برد، و از سوی دیگر، از چیرگی نظامی ترکان «سست دین» بر عرب‌ها که ایشان را

پایگاه اسلام می دانست ناخرسند بود.

غزالی مانند دیگر فارغ التحصیلان نظامیه که به این اردوگاه سلطانی می پیوستند، با این گونه جریانات سیاسی کشور آشنا گردید، زمینه برداشت های گوناگون و گاهی متناقض غزالی که در تألیفاتش دیده می شود، در این اردوگاه که مرکز آن تناقض ها بود، پی ریزی شده است. غزالی در آنجا با موکب وزیر نظام الملک سفر می کرد. مناظره هایی که میان او و دانشمندان دیگر آن اردوگاه روی می داد، ارزش او را نزد وزیر که همشهری او بود بالا برد، تا آنجا که تصمیم گرفت نظامیه بغداد را به غزالی بسپارد. پس به سال ۴۸۴ هجری او را با لقب «زین الدین» و «شرف الائمة» به عنوان مدرّس نظامیه به بغداد فرستاد.

۲۷. نظامیه بغداد

این آموزشگاه نخستین دانشگاه ایران نبود، بلکه نخستین همانند خود بود که از طرف سنیان مجاز شمرده شد، خلیفه آن را زیر فشار وزیر گنوسیست سنی زده، نظام الملک طوسی پذیرفته بود تا سنگری ایدئولوژیک در برابر آموزشگاه و خانقاه های گنوسیست های تندرو باشد، که در بسیاری از شهرهای ایران دیده می شد و از آثار بازمانده مانویان بود، که صدیقان سیاحتگر (جهانگرد) در آنها آمد و شد داشتند و هر یک به صورت آموزشگاهی برای صوفیان بود و برخی از آنها کتابخانه ویژه نیز دربرمی داشت و به گفته یاقوت کتاب ها را به امانت نیز می دادند (معجم البلدان، واژه مروشاهجهان).

پیش از نظامیه، «ازهر» به دست حکومت گنوسیستی فاطمیان در قاهره به سال ۳۵۹ هجری ساخته شده بود. و چنان که در بند ۱۴ دیدیم پایه گذارانش از ایران بدانجا رفته بودند.

دارالعلم کرخ بغداد به سال ۳۸۲ هجری با بزرگ ترین کتابخانه آن روز

که دارای ده هزار و چهارصد جلد کتاب بود، به دست شاپور پسر اردشیر (۳۳۷-۴۱۶ ق) وزیر بهاءالدوله شاهنشاه دیلمی (۳۶۰-۴۰۳ ق) ساخته شده بود که شیخ طوسی محمد بن حسن (۳۸۵-۴۶۰ ق) در آن تدریس می‌کرد و به سال ۴۴۷ هجری پس از سقوط بویه‌نیان به دست سلجوقیان، به تحریک خلیفه و به دست سنیان بغداد به آتش کشیده شد، مقداری از آن با کرسی تدریسی طوسی بسوخت و باقیمانده را چپاول کردند که برخی از آن به دست عمیدالملک گُندری (م ۴۵۶ ق) وزیر طغرل افتاد و شاید همان بود که پس از ده سال به دست نظام‌الملک هسته کتابخانه نظامیه بغداد شد. شیخ طوسی در آن پیشامد به نجف تبعید گردید و در آنجا دانشگاه شیعی را بنیاد نهاد. ابوالعلائی معری (۳۶۳-۴۴۹ ق) و شاعران آزاده دیگر، آن دارالعلم و بنیانگذارش شاپور را ستوده بودند و ثعالبی مقداری از قصیده‌های ایشان را در *یتیمه الدهر* بخشی ویژه ساخته است. زندگینامه برخی از کتابداران دانشمند این کتابخانه و جانشین آن کتابخانه نظامیه بغداد در *خزائن الکتاب القديمة* گرگیس عواد، صص ۱۴۵-۱۴۰ و ۱۵۸-۱۵۱ و *ثقافت العیون*، ص ۲۴۶ دیده می‌شود (ثعالبی، *یتیمه الدهر*؛ ابن اثیر، *کامل التواریخ*، سال ۳۸۳ ق؛ ابن جوزی، *منتظم*، ج ۸، ص ۱۷۹؛ ابن خلکان، ش ۲۴۱؛ *معجم البدان*، یاقوت، ماده بین السورین).

مدرسه خوارزمی بر گورگاه ابوحنیفه در بغداد نیز به سال ۴۵۹ هجری به دست عمید خوارزمی محمد بن منصور مستوفی الب ارسلان سلجوقی پایه‌گذاری شده است (*خزائن الکتاب القديمة*، گرگیس عواد، ص ۱۵۱).

خواجه نظام‌الملک «نظامیه» را با منظوری که در بند ۲۴ بدان اشارت رفت، در «سوق الثلاثا = سه شنبه بازار» در کرانه خاوری دجله بغداد ساخت و پیرامون آن کاروانسراها، بازارها، گرمابه‌ای برای آن وقف کرد.

این مدرسه یک کتابخانه بزرگ و یک بیمارستان و سالن وعظ مرتب نیز می داشت. به استادان، دانشیاران (معیدان) و کتابداران دانشمند و اندرزگران، که با دقت از میان کادرهای ضد باطنی و ضد ایرانی برگزیده می شدند، ماهانه هنگفت و خانه و زندگی شایسته و به دانشجویان، اطاق خواب و کمک هزینه شایان داده می شد.

ساختمان مدرسه در ذی حجه ۴۵۷ هجری آغاز و در دهم ذی قعدة ۴۵۹ هجری گشایش یافت و به گفته ابن جبیر دوست هزار دینار هزینه برداشت و هر سال پانزده هزار دینار هزینه کارمندانش بود که شش هزار دانشجو را اداره کنند.

روز گشایش نظامیه بغداد، سر مدرّس ابواسحاق شیرازی (۳۹۳ - ۴۷۶ ق) به تحریک خلیفه و بهانه غصبی بودن آن، از آمدن خودداری نمود و ابن صباغ تا بیست روز به جای او درس داد، تا او را راضی کردند.

۲۸. غزالی، نظام الملک و ملکشاه در بغداد

غزالی در نخستین جمادی سال ۴۸۴ هجری با سمت «مدرّس» که بالاترین سمت در دانشگاه های آن روز بود به مدرسه نظامیه بغداد درآمد. در رمضان همان سال ملکشاه سلجوقی با وزیرش خواجه نظام الملک با تشریفات که برای پادشاهان ساسانی مرسوم بود به بغداد آمدند. جشن سده و آتشبازی آن شب را با شکوه هر چه بیشتر و بهتر از هر سال با شمع و مشعل بر روی زورق ها در آب دجله با شرکت همه مردم بغداد برپا داشتند. و شعرها درباره آن سروده شد، که ابن اثیر قصیده مطرز را از آنها برگزیده است (کامل، سال ۴۸۴ ق). غزالی نیز خود در آن جشن شرکت جست. ولی همین غزالی پس از چهار سال ماندن در ریاست دانشگاه و نزدیکی با خلیفه عرب، در کیمیای سعادت (چ خدیو جم، ج ۱، ص ۵۲۲) برگزاری جشن های سده و نوروز را تحریم کرده است. در صورتی که

روایت معلی بن خنیس و جز او به نقل از امامان شیعه، نوروز و مهرگان را تقدیس کرده، خواجه نصیر طوسی (م ۶۷۲ ق) و ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) هر یک رساله‌ای در بزرگداشت آن نگاشته‌اند.

۲۹. فرق اندیشه غزالی در دوران سیاستگری و دوران توبت او
تألیفات غزالی در دوران ده ساله پیش از توبت، که شش سال آن در اردوگاه سیاسی - نظامی ترکان نیشابور و چهار سال دیگرش در ریاست دانشگاه بغداد گذشت، با نگاشته‌های او پس از توبت و فرار از مدرسه بغداد، دگرگونی بسیار دارد. آثار او در این دوران، به ویژه دوران بغداد فرمایشی‌تر، قشری‌تر، سنی‌تر است و تناقضات بیشتر دارد، و شاید همین دوران او را شایسته شمرده شدن در «عقلای برخلاف عقل» و «فیلسوفان ضد فلسفه» نموده باشد. گاهی چنان شتابزدگی فرمانبردارانه در آنها داشته که مسائل ساده تاریخ را فراموش کرده است، چنان که عمر بن عبدالعزیز را نواده سلیمان بن عبدالملک مروان خوانده است (فضائح الباطنية، ص ۲۱۷). او در این کتاب خود را در برابر ایرانیان نهاده گوید: باطنیان (گنوسیست‌های مسلمان) ثنوی هستند و برای جبارن شکست پدرانشان از عرب علیه ایشان می‌کوشند (همانجا، صص ۳۳ - ۳۶).

او در تهافت الفلاسفه که در بغداد نگاشت ازلیت فیض الاهی (= جاودانگی جهان) و روحانیت معاد را دلیل کفر گنوسیست‌ها و فیلسوفان می‌شمرد، ولی خود او در کتاب‌های بعد از توبت مانند المضمون علی غیر اهله (= دور از چشم نامحرم) و میزان هر دو را پذیرفته است.

چون در این دوران، الموتیان برای براندازی حکومت عرب، مانند همه گنوسیست‌های مسلمان دیگر، بر تئوری مدینه فاضله فارابی تکیه کرده می‌گفتند: رئیس مدینه باید عالم‌ترین مردم (معصوم با فره ایزدی، مانند پیامبر) باشد و چون خلیفگان بغداد چنین نیستند پس غاصبند.

غزالی برای توجیه و مشروعیت حکومت عرب سخن گنوسیست‌ها را دربارهٔ معصوم بودن پیامبر، برخلاف تسنن سلفی، می‌پذیرد ولی دربارهٔ جانشینان پیامبر، آن را خرافه می‌شمرد! گویی خرافه بودن عصمت با شمارهٔ دارندگانش بستگی دارد!

غزالی در فضائح الباطیة می‌گوید: اسماعیلیان مانند مانویان، در مناظره به تشکیک اهمیت می‌دهند و آن را دلیل کفر ایشان می‌شمرد، ولی خود در توبه نامه‌اش المنقذ من الضلال مانند هر خردگرا، شک را پایهٔ پیشرفت شمرده است. - بند ۳۶.

۳۰. انگیزه‌های آزدگی غزالی از بغداد

غزالی که با یک دنیا شوق و شور جاه‌طلبانه به اردوگاه نظامی - سیاسی نیشابور و از آنجا به ریاست دانشگاه بغداد رفت، چه شد که این گونه ناگهانی از ریاست چشم پوشید و پنهانی بغداد را رها کرد؟ خودخوری و رنج‌های درونی وجدانی ناشی از نامه‌های سرزنش آمیز برادرش احمد از طوس؟ اختناق و فشار در بغداد؟ ترس از برکیارق یا ترور فدائیان؟

الف: رنج درونی و خودخوری وجدانی

غزالی خود از یک خانوادهٔ گنوسیست برخاسته بود و پس از کشیدن شدن به مکتب شش سالهٔ کادر سیاسی (اردوگاه نیشابور) به این انحراف‌ها افتاده بود و چنان که از توبه نامهٔ المنقذ من الضلال برمی‌آید خود از این راه ناخرسند بود و رنج درونی مانند دملی او را می‌آزد، پند و اندرز یاران، به ویژه برادر کهرش احمد چون نیشتری سر این دمل را باز کرد و او را به توبت واداشت.

ب: اختناق و فشار برگنوسیسم در بغداد

غیر از فشار درونی و رنج وجدانی که غزالی را می‌آزد، محیط بیرونی او در بغداد حتی پیش از آمدن غزالی نیز اختناق آمیز و خفقان‌آور بود.

اکثریت مردم بغداد تا سقوط این شهر به دست مغول هنوز عرب نشده بودند، تا چه رسد به قرن پنجم عصر غزالی. مردم بغداد همان مردم تیسفون بودند که مسلمانی را بر پایه توحید اشراقی پدران خود پذیرفته بودند. اسلام ایشان گنوسیستی بود که با ذوق حکام عرب و توحید عددی فقیهان ایشان سازگار نبود. چهار قرن آمیزش ایرانیان و عرب‌ها فرهنگی دو رگه و مشترک پدید آورده بود ولی باز هم ایرانی اشراقی‌تر و عرب عددی‌تر می‌اندیشید. حکام عرب و سانسورچی‌هایشان از تندروی اندرزگران اشراقی مشرب جلوگیری می‌کردند.

شریف ابوجعفر (م ۴۷۰ ق) پسر ابوموسی عموی خلیفه مقتدی (۴۸۷ - ۴۶۷ ق) رئیس حنبلیان قشری‌ترین و عددی مشرب‌ترین چهار مذهب سنی بود، با کوچک‌ترین اشارت خلیفه و گاه بدون اشارت او او یاش شهر را به نام حنبلیان متدین به هم می‌ریخت و شهر را برهم می‌زد. در سال ۴۶۰ هجری به نام مطالبه اجرای اعتقادنامه قادری (- بند ۱۸) و در سال ۴۶۴ هجری به نام جلوگیری از می‌فروشی و بستن عیاشخانه‌ها چند تظاهرات به راه انداخت (- بند ۲۰). در سال ۴۶۱ هجری ابن عقیل متکلم معروف را به معتزلی و حلاجی بودن متهم و ناگزیر کرد توبه نامه بنویسد. در سال ۴۷۰ - ۴۶۹ هجری ابونصر قشیری و ابوسعید دوست دادا (خانقاه دار، بند ۲۱) را تکفیر کرد و چند ماه کشاکش به راه انداخت. قشریان از آن تاریخ اندرزگران گنوسیست با مشرب اشراقی را (تا سال ۴۷۳ هجری) از سخنرانی منع کرده بودند. هر چند گاه یکبار مانند سال ۴۷۳ هجری خطیبی را وادار کردند بر ضد مدرسه نظامیه و استاد خردگرای آن سخنرانی کند، به سال ۴۷۱ هجری سازمان جوانان (فتیان) شیعه را که در مسجد «براثا» تشکیلاتی داشتند به تهمت همکاری با فاطمیان مصر سرکوب کردند. در سال‌های ۴۷۸ تا ۴۸۲ هجری چند بار مرکز شیعیان کرخ بغداد را چپاول کردند. در یکی از تظاهرات ضد شیعی،

خلیفه و وزیر را نیز متهم به حمایت از رافضیان کردند.
البته غزالی نیز پس از آمدن به بغداد (۴۸۴ - ۴۸۸ هجری) از این روند دور نبود.

داستان اردشیر عبادی: این مرد اندرزگر از نیشابور با غزالی دوست بود و چون به سال ۴۸۶ هجری از سفر حج به بغداد باز می‌گشت به خواهش غزالی چند جلسه در نظامیه و بیرون آن به اندرزگری سخنرانی کرد. مردم گنوسیست بغداد را سخنان او به وجد آورد و مجلس‌های او را تا سر بام‌ها پر کردند فقیهان دربار برداشت‌های گنوسیستی - اسلامی او را برخلاف شرع (تسنن و توحید عددی) تشخیص دادند و او را با خواری از بغداد برانندند (غزالی نامه، ص ۳۱۲؛ فرار از مدرسه، ص ۶۶؛ انساب، سمعانی؛ منتظم، ابن جوزی، ج ۹، ص ۲۲۱). توجه مردم گنوسیست بغداد به اندرزگران اشراقی مشرب و بیمناک شدن دستگاه خلیفه از چنین توجه مردم، پس از روزگار غزالی نیز ادامه می‌داشت. احمد غزالی، مظفر عبادی پسر همین اردشیر عبادی، ابوالفتح خرمی، از جمله این اندرزگویان بوده‌اند که روی آوری مردم به ایشان، فقیهان دربار را ترسانیده، بر آن داشت که از بغدادشان برانند (فرار از مدرسه، ص ۲۱۸). شاید اگر غزالی نیز نمی‌گریخت دچار همان سرنوشت می‌شد. ترس مسلمانان گنوسیست بغداد از سنیان سلفی که آلت دست بی‌اختیار خلیفه بودند تا سده ششم ادامه داشت. عبدالقادر گیلانی پیشوای قادیان گنوسیست که امروز از بزرگان تسنن بشمار می‌رود و قبر او در اعظمیه زیارتگاه مردم بغداد است به سال ۵۶۱ هجری درگذشت و از ترس سنیان سلفی بی‌تشیع در خانه‌اش مخفیانه دفن شد (معجم البلدان، ج ۱، ص ۶۳۱) ولیکن هیچ یک از صدها هزار سنی امروزین بغداد که همه روزه به زیارت گور این امام اعظم می‌روند به خاطر نمی‌آورند که او گنوسیست بود و چه فشارها از سنیان سلفی خلیفه در سده ششم بر او وارد شده است.

ج: ترس از برکیارق

ترور نظام الملک در ۱۰ رمضان ۴۸۵ هجری و مرگ مشکوک ملکشاه در نیمه شوال ۴۸۵ دو بدگمانی در مردم پدید آورد: ۱. شاید ترکان خاتون همسر ملکشاه که می خواست با کمک خلیفه، محمود کودک خود را ولیعهد و جانشین پدرش سازد نظام الملک را که طرفدار برکیارق بود، به دست فدائیان الموتی کشته باشد؛ ۲. چون ملکشاه می خواست مقتدی خلیفه را برکنار سازد و پسرش جعفر را که از دختر ملکشاه داشت برجای وی به خلیفگی نشانند، پس شاید زهر مقتدی ملکشاه را کشته باشد (فرار از مدرسه، ص ۶۸).

البته اینها شایعات مردم بود، آنچه ابن اثیر گوید، این است که: پس از مرگ ملکشاه در بغداد، خلیفه و ترکان خاتون محمود کودک را بر تخت نشانیدند و غزالی به سود خلیفه، ترکان خاتون را زیر فشار راضی کرد که خطبه تنها به نام خلیفه باشد و محمود تنها نام سلطنت را داشته باشد. ولی یاران برکیارق در اصفهان قیام کردند و او را برجای پدرش ملکشاه نشانند (کامل، سال ۴۸۵ ق).

پس آشکار می شود که پس از مرگ ملکشاه، خلیفه عرب می خواهد قدرت را به نام یک کودک در دست خود گیرد و غزالی برخلاف نظر نظام الملک، خلیفه عرب را بر برکیارق ترک ایرانیزه شده که مادرش می خواست با مجدالملک شیعی ازدواج کند (نقض، ج ۱۳۵۸ خ، ص ۱۲۰) ترجیح داده است. لیکن قیام یاران برکیارق و سپس مرگ مقتدی و محمود نقشه خلیفه و غزالی را بر باد داده است. دور نیست که شرکت غزالی در توطئه شکست خورده خلیفه، یکی از موجبات ترس غزالی و کناره گیری او از کار شده باشد.

ترور نظام الملک و زخمی کردن برکیارق که به نام فدائیان اسماعیلی شناخته شد نیز ممکن است غزالی را به اندیشه واداشته باشد.

۳۱. سفر حج

غزالی در ذی قعدة ۴۸۸ هجری از بغداد به سوی حج رفته و برادر خود را به جانشینی خود برکرسی درس نظامیه نهاد. احمد نیز کمتر از چهار ماه آن مقام را نگاه داشت و در ماه صفر ۴۸۹ هجری همسر و فرزندان برادرش محمد را برداشت و به خراسان بازگشت. اکنون آیا غزالی پیروزمندانه و آگاهانه پا بر سر دنیا نهاد و کناره گیری کرد، یا با حالتی انفعالی از بیم جان و آبرو، بدین راه افتاد؟ آیا مقامات دولتی ترک دوری او را از بغداد خواسته اند؟ غزالی در منقذ این را پندار مردم دور از بغداد می داند و نخستین حالت را به خود نسبت می دهد. او خود را توبه کاری می شمرد که به خواست خود بر سرگور خلیل الله در بیت المقدس رفته با خدا پیمان بسته که دیگر کارگزاری سلطانان نکند. و این خود یک شعار گنوسیستی در آن دوران می بود که توبه کاران گنوسیست از کار دولتی پرهیز می داشتند، برعکس سنیان که خدمت به خلیفه را واجب یا دست کم مستحب می شمردند. سپس در ۴۸۹ هجری غزالی از بیت المقدس برای حج به حجاز شد و در ۴۹۰ هجری به بغداد بازگشت.

۳۲. بازگشت به بغداد

به سال ۴۹۰ هجری هنگامی که غزالی از سفر حج به بغداد بازگشت، زن و بچه او را برادرش احمد به خراسان برده بود. پس غزالی به خانقاه دوست دادا (پایگاه گنوسیسم سنی زده - بند ۲۱) فرود آمد، و به گفته خودش (مکاتیب غزالی، چ اقبال، ص ۴۵) در همه مدتی که در بغداد بود به دیدار خلیفه نرفت. او در آن مدت به تعلیم کتاب های خود به دانشجویانی می پرداخت که از آمدن به خانقاه باک نداشتند و دست کم تمایلاتی نرم به گنوسیسم اسلامی داشته اند. غزالی نمی گوید که خلیفه هم احوال رئیس سابق دانشگاه بغداد را نپرسید ولی پیدا است که اگر چنین کاری رخ داده

بود می‌گفت. همین نیز نشان می‌دهد که آزرده‌گی‌ها دو طرفه بوده، و دستور مقامات ترک به بیرون رفتن غزالی از بغداد، برخلاف آنچه خود در منقذ مدّعی است، پندار مردم دور از بغداد نبوده بلکه یک واقعیت است که قدرت برکیارق جرئت پریش احوال غزالی را از خلیفه گرفته است، یا آنکه هنوز دستگاه خلیفه خود به خود از گنوسیسم غزالی پرهیز داشت. هنوز مدّتی لازم بود تا مدّ فراگیر گنوسیسم ایرانی در خاورمیانه بتواند چنان آشتی با تسنن پدید آورد که مراسم خرقه‌پوشی خلیفه عباسی زیرگنبد حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) (انوار ساطعه، ص ۹۴) در سال ۶۲۲-۶۲۳ هجری انجام‌پذیر باشد.

۳۳. از بغداد به طوس

پس از مرگ ملکشاه، پسران او بر سر مرده ریگ وی همچون دشمنانی، سرسختانه به جان هم افتادند. برکیارق بر عراق، محمد بر آذربایجان، سنجر بر خراسان دست نهاد. محمد غزالی با آن پیشینه شرکت در توطئه خلیفه ضدّ برکیارق (بند ۳۰ ج) نمی‌توانست در عراق با او بسازد، پس سال‌های ۴۹۱ و ۴۹۲ هجری را در همدان زیست و در ۴۹۳ هجری که عین القضاة سه ساله بود درگذشت. در این ده سال، بغداد و خلیفه‌اش مانند توپ فوتبال، گاهی در دست برکیارق بود و خطبه به نام وی خوانده می‌شد و گاه در دست محمد و برادرش سنجر بود و خطبه به نام ایشان. کشاکش برادران سلجوقی به خلیفه توان داد که در ۲۷ ع ۱-۴۹۶ هجری مانند سال ۴۸۵ هجری دستور دهد که خطبه تنها به نام خلیفه باشد، و چه بسا همین خبر غزالی را به بازگشت قدرت خلیفه عرب امیدوار و در انتظار کشیدن در طابریان استوارتر کرد. دستور خلیفه را همگان اجرا کردند جز شیعیان حله که تا آن روزگار هنوز در آن شهر لرهای ایرانی مزیدی شده پشت کوه اکثریت داشتند. ایشان ترک سلجوقی ایرانیزه شده

را بر خلیفه عرب نژادپرست ترجیح می دادند. پس نام محمد سلجوقی را از خطبه نینداختند.

به سال ۴۹۷ هجری سه برادر سلجوقی «آشتی نامه» امضاء و کشور را به صورت یاد شده بالا تقسیم کردند. در این قرارداد، عنوان «سلطنت» با نیروی مادی آن در اختیار هر یک از سه برادر، در منطقه خودش نهاده شد و عنوان روحانی «خلیفه» را به عباسیان واگذاشتند (مستظم، ابن جوزی، ج ۹، ص ۱۳۹).

۳۴. سلطنت و خلافت

چنان که در مطالب پیش گذشت دولت ساسانی از سده سوم میلادی، و دولت بیزانس (روم خاوری) از سده چهارم، و پس از اسلام دولت های خلفای سنی و همچنین گنوسیست های تندرو اسماعیلی و قرمطی دین و سیاست را دو برادر همزاد می شمردند که جدا نتوانند زیست. تنها نزد گنوسیست های معتدل چون ابن قتیبۀ دینوری (۲۱۳ - ۲۷۶ ق) و مشکویه (م ۴۲۱ ق) و خاندان بویه که امام زمان حاضر معارض با خلیفه عباسی نداشتند و همکاری با خلیفه را در «حق الناس = سیاست» روا می داشتند، جدایی دین از سیاست به گونه ای دیده می شود.

گنوسیست های معتدل، مقامی روحانی برای خلیفه قائل نبودند ولی قدرت اجرایی او را به صورت یک واقعیت می پذیرفتند. ایشان از کاربرد واژه «خلیفه» که بار روحانی دارد، در حق او خودداری و او را با واژه «سلطان» که نمودار قدرت مادی اوست، یاد می کردند. دینوری نخستین بخش از ده بخش عیون الاخبار را «کتاب السلطان» نامیده است و در آن دین و سیاست را دو نهاد و برادر همزاد می داند که جز با هم نتوانند زیست (صص ۵ و ۱۳). او در این بخش از واژه «خلیفه» یاد نمی کند جز در صفحه ۵ که یک گفتگو در میان معاویه و یک تن از هاشمیان مدعی ارثی بودن

خلافت آورده است. مشکویه نیز در تجارب همه جا خلیفه را سلطان می خواند مگر نقل قول از کسی باشد، در صورتی که ابن اثیر، فرمانروای عباسی را «خلیفه» و شاهان و امیران وابسته را «سلطان» می خواند.

غزالی در بغداد بانگارش کتاب مستظهري می خواست از خلیفه عرب «امام» بسازد و به تقلید از ساسانیان او را در رأس «مذهب و سیاست» مدینه فاضله گنوسیستی، اما سنی قرار دهد، یعنی تئوری شیعی فارابی را، منهای پیوند امام با عقل فعال (= عصمت امام شیعی) در حق مستظهر عباسی سنی پیاده کند، و همین ادعا را که الموتیان برای امام معصوم خود داشتند باطل بشمارد، لیکن اخراج غزالی از بغداد همه این طرح او را برهم زد و او را در طابران طوس گوشه نشین کرد.

غزالی پس از این عقب نشینی دوباره به گنوسیسم دور از سیاست (بند ۲ و ۱۱ ب و ۱۲ ب) که آئین خاندان غزالی و همه ایرانیان بود بازگشت. بیشتر آثار غزالی بعد از توبت، مانند احیاء و کیمیای سعادت بر همین زمینه نگاشته شده است، نیروی مادی سلطنت و روحانیت معنوی خلافت که در مستظهري به تقلید از ساسانیان در یک تن تمرکز می یابد، در آثار بعد از توبت او، از هم جدا شد. بر طبق «آشتی نامه» سال ۴۹۷ هجری (بند ۳۳) سلطان کسی است و خلیفه کسی دیگر.

همه کوشش غزالی پس از توبت آنست که:

الف: از حدّت و تندروی گنوسیسم اسلامی که به صورت سلاح ایدئولوژیک به دست ملت ایران و پیشقراولانش در الموت به کار می رفت بکاهد و آن را سنی نما و عرب پسند سازد.

ب: از سوی دیگر از خشوت و قشری گری «تسنن سلفی» بکاهد و آن را ایرانی پسند کند.

غزالی با این شیوه نوین توانست گنوسیسم هندوایرانی را که تا آن تاریخ از سوی دربارهای عرب محکوم و مطرود و صاحبانش زیر پیگرد و

گاهی کشته یا زنده سوز می شدند، سنی نما و مورد پذیرش دربار خلیفه سازد. او تا آنجا موفق بود که یک قرن پس از غزالی، خلیفه سنی در زیر گنبد حضرت علی (ع) در نجف خرقه تصوف می پوشد (← بند ۳۲). گنوسیست نما شدن دربار، خلافت را برای ایرانیان تحمّل پذیر کرد و نه تنها یک قرن و نیم بعد از غزالی پابرجا ماند، بلکه ایرانیان گنوسیست را چنان پیرو عباسیان ساخت که ایویان گرد گنوسیست، حکومت گنوسیست فاطمیان مصر را به سود عباسیان برانداختند.

شاید بتوان حدس زد که اگر تز کتاب مستظهري همه کاره بودن خلیفه عرب به اجرا در می آمد و سلجوقیان ایرانیزه شده بنا بر تز نوین غزالی (جدایی خلافت مذهبی از سلطنت سیاسی) به کار بسته نمی شد، اسماعیلیان الموت، از نارضایی مردم استفاده می کردند و به آسانی ریشه عرب را در همان قرن ششم از بغداد بر می کنند.

۳۵. بازگشت غزالی به نظامیه نیشابور

اینکه غزالی در ذی قعدة ۴۹۹ هجری به درخواست فخرالملک (م ۵۰۰ ق) پسر نظام الملک طوسی به تدریس نظامیه بازگشت، نشان می دهد که توبت او در خستوان نامه اش المنقذ من الضلال از نزدیک شدن به دستگاه سلطان، جز ناز برای سلجوقیان، بر پایه امید به بازگشت قدرت سیاسی - مذهبی عباسیان نبوده است. پس از تأیید شدن جدایی سلطنت از خلافت، در آشتی نامه سال ۴۹۷ هجری (← بند ۳۳) و تثبیت قدرت به دست محمد سلجوقی بعد از مرگ برکیارق به سال ۴۹۸ هجری غزالی آخرین امید را به بازگشت قدرت «سیاسی - مذهبی» خلیفگان عرب در بغداد، آن گونه که در کتاب مستظهري پیش بینی کرده بود، از دست بداد، و اندیشه نوین جدایی سلطنت از خلافت (سیاست از مذهب - بند ۳۴) که

در کتاب‌های پس از توبت دنبال کرده است، در وی استوارتر شد و بر آن شد که چون دشمن او برکیارق از میان رفته است، با سلجوقیان کنار بیاید و به ایشان بفهماند که غزالی اکنون اندیشه کتاب مستظهري را بر سر ندارد، که برکیارق را از او ترسانید.

او برخلاف فارابی (بند ۱۱-د) مدینه‌ای را که امام آن، خانه‌نشین باشد مدینه فاضله می‌داند و با آن همکاری می‌کند و علیه اسماعیلیان که مذهب و سیاست را یکی می‌دانند می‌جنگد. زیرا سلجوقیان چنین می‌خواستند. آنها در سال ۴۹۴ هجری که صلیبیان نیمی از سوریه و فلسطین را گرفته بودند کاری با اسماعیلیان نداشتند، ولی با کوچک‌ترین اتهام باطنی بودن مردم را می‌کشتند و یک جا سیصد تن ایرانی را بدین تهمت کشتند که ابن جوزی سنی متعصب نیز آن حادثه را ظالمانه شمرده است. ایشان حتی کیه‌راسی رئیس دو دانشگاه «نظامیه» و «تاجیه» بغداد را نیز تنها به دلیل فارسی بودن نامش به تهمت باطنی متهم کرده و زندانی کردند (منتظم، ج ۹).

۳۶. مشکاة الانوار، اوج گنوسیسم دور از سیاست غزالی

این رساله که به ظاهر در تفسیر سورة نور نگاشته شده است، حداکثر بازگشت غزالی را از تسنن سلفی به گنوسیسم ایرانی و خانوادگی خود، پس از بازگشت از بغداد به طوس نشان می‌دهد. حجاب‌های ظلمت و نور در این رساله، دورنمایی از هرم هستی فلسفه نوری، فرآورده کنفرانس‌های آذر فرنیغ در قرن سوم و آذریاد مهراسپندان در سده چهارم میلادی است. در آن کنفرانس‌ها ثنویت به سوی توحید اشراقی گردش داده شد، و مانی قربانی آن گردید، و پس از اسلام، این فلسفه به دست ابن مقفع به عربی ترجمه شد و به دست اخوان الصفا و فارابی رسید و نیم قرن پس از غزالی به دست سهروردی در حکمة الاشراق گزارش داده شد.

غزالی در کتاب مشكاة الانوار توحید اشراقی کنفرانس‌های یاد شده را از آیات قرآن کریم بیرون آورده، گنوسیسم را آشکارتر از آنچه در مکاتیب و احیاء العلوم و حتی در کیمیای سعادت آمده، بیان و راه را برای سهروردی در حکمة الاشراق باز کرده است.

تفاوت برداشت غزالی در این رساله با فرایند کنفرانس‌های یاد شده آن است که در آن کنفرانس‌ها چنان که گذشت دین و سیاست در یک شخص به نام شاه تمرکز یافته است، اسماعیلیان نیز همین نظر را از ابن مقفّع و فارابی گرفته پی‌گیری کردند و امام معصوم را در رأس مدینه فاضله قرار دادند. خود غزالی هم این شیوه را در کتاب مستظهري با چشم‌پوشی از «عصمت» درباره‌ی خاندان عباسی پیاده می‌کند، ولی در کتاب مشكاة الانوار زیر تأثیر قرارداد سال ۴۹۷ هجری (بند ۳۳) خلافت را از سلطنت یعنی دین را از سیاست جدا کرده مانند همه کتاب‌هایی که پس از توبت نگاشت، راه عرفانی توحید اشراقی و گنوسیسم دور از سیاست (بند ۲ و ۱۱ ب) را پی‌گیری کرده است. او برای این منظور آیات اشراقی قرآن کریم را که در پنج سده پیش از او از طرف سنّیان «متشابه» شناخته می‌شد «محکّمات» خوانده و آیات عددی را که «محکّمات» خوانده بودند «متشابه» نامید.

کارهای غزالی مانند هر میانجی آشتی دهنده، از هر دو سوی سنّیان و شیعیان سده‌های بعد مورد انتقاد و اصلاح قرار گرفته است، چنان که:

الف: ابوالفرج بن جوزی (۵۱۰ - ۵۹۷ ق) گنوسیسم را از احیاء العلوم بیرون ریخته آن را سنّی پسندتر کرده منهاج القاصدین نامید. او رساله‌ای نیز به نام اعلام الاحیاء درباره‌ی نادرستی‌های این کتاب ساخته است.

ب: ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ ق) سنّی‌گری‌های احیاء را انداخته آن را شیعی‌تر کرده محجة البیضا فی إحياء الاحیاء نام داده و خلاصه

آن را نیز بیرون آورده حقایق نامیده که هر دو چاپ شده‌اند.^۱
 ج: احیاء العلوم را مؤید الدّین محمد خوارزمی به سال ۶۲۰ هجری به
 فارسی برگردانیده که با تصحیح حسین خدیو جم چاپ شده است. (←
 آثار غزالی بند ۲۹).

۳۷. دو شخصیتی در دو زبان

دوگونگی نگارش‌های غزالی، پیش و پس از توبت و فرار از مدرسه بغداد، که تاکنون بسیار بدان اشارت رفت، در نگارش‌های عربی و فارسی او نیز دیده می‌شود. غزالی ادیبی دو زبانه است. او مانند دیگر ادیبان دو زبانه ما، به زبان مادری فارسی و زبان حاکم عربی می‌گفت و می‌سرود و می‌نگاشت. او در هریک از این دو زبان یک شخصیت متناسب با فرهنگ ویژه آن زبان دارد. او در نگارش‌های فارسی خود گنوسیست‌تر از نگارش‌های عربی است.

دو شخصیتی بودن در دو زبان، برای ادیبانی که در میان توده مردم می‌زیستند مانند عین‌القضات طبعی و بیشتر نمودار است و دلیل آن را می‌توان در شبکه سانسور بغداد دانست. این شبکه آثار عربی دانشمند ایرانی را بهتر و ساده‌تر کنترل می‌کرد و با حربه تکفیر جلو آن را می‌گرفت، تا یک اثر فارسی را، که هم کمتر می‌فهمید و هم دیرتر به دستش می‌رسید. آثار فارسی بیشتر، در میان توده فارسی‌زبان، دست به دست می‌گشت و گنوسیسم برای فارسی‌زبانان خوراکی طبیعی بود و بی‌دشواری پذیرفته می‌شد، در صورتی که برای عربیان یا عرب‌زدگان خار داشت و ذهن ایشان را می‌خراشید. ولی دو شخصیتی بودن غزالی که در رأس دانشگاه بغداد بود، نشان می‌دهد که خود سانسوری فراگیر بوده و

۱. پیش از ملامحسن فیض مردی به نام محمد مؤمن کاشانی به سال ۱۰۳۲ لباب الاحیاء و منتخب منقذ غزالی را نگاشت (ذریعه، ج ۱۸، ص ۲۷۵).

مقامات بالاتر نیز مستثنا نبودند. ایادی خلیفه می توانستند با یک اشارت، چنان که (در بند ۳۰ ب) دیدیم اوباش را به خیابان ها بریزند و استادان دانشگاه را طرد کنند.

مثلاً، در نگارش های عربی بیان گنوسیسم تند، ذهن فرمانروایان عرب را می خراشید و محیط نویسنده را ناگزیر می کرد گفته خود را «شطح» بنامد تا راه پوزش خواهی از آن بازماند. در صورتی که بیان همان مطلب تند، در فارسی طبیعی و ملایم به شمار می رفت و نیازی به پوزش نداشت، تا «شطح» خوانده شود. از این رو است که در ادبیات عرفانی ایران، از سده چهارم تا هفتم، عربی نویسان واژه پوزش انگیز «شطح» را به کار می بردند، ولی فارسی نویسان آن را اهانت شمرده به کار نمی بردند و ادیبان دو زبانه چون غزالی و عین القضاات در نوشته های عربی خود آن را به کار برده و در فارسی نیاورده اند. گویا نخستین کسی که کلمه شطح را در فارسی به کار برد شیخ شطاح روزبهان بقلی (م ۶۰۶ ق) است، که او نیز آن را نه به معنی نکوهیده شایان پوزش خواهی، بلکه به معنی حق گوئی سرفرازانه به کار برده است.

۳۸. کشاکش با سنیان نیشابور و بازگشت غزالی به طوس

چون الموتیان احساس کردند که فخرالملک با بازگردانیدن غزالی به نظامیه نیشابور، در راه خلع سلاح ایدئولوژیک ایشان گام برمی دارد، و گنوسیسم اسلامی این سلاح ایدئولوژیک پدران را به دست دشمن در بغداد می سپارد، در صدد برانداختن او برآمدند و هنوز سه ماه بیشتر از آمدن غزالی به نظامیه بغداد نگذشته بود که فخرالملک پسر نظام الملک در روز عاشورای سال ۵۰۰ هجری به دست یک فدایی کشته شد.

آخوندهای سنی وابسته به دربار سلجوقی، بی پناه شدن غزالی را فرصت یافتند و دست به توطئه زدند. یکی از آنان یک نسخه از

مشکاة الانوار را به نزد او آورد و درخواست اجازتنامه به خط استاد بر پشت آن کرد. غزالی که از توطئه آگاه شده بود، دید اگر نسخه تصدیق شده به خط خود غزالی به دست مقامات سلجوقی افتد، به روز حلاج خواهد نشست. ناگزیر، نه تنها اجازت را ننوشت، بلکه نسبت برخی مطالب کتاب را به خویش نیز انکار کرد. چون شاگرد و یارانش پی گیری و جنجال کردند، غزالی از نیشابور به طوس بازگشت و به رئیس خراسان شکایت برد و شاگرد را متهم به دستبرد در کتاب کرد. داستان جنجال فقیهان نیشابور را، غزالی در پشت نسخه ای از نصیحة الملوک یادداشت کرده و در فضائل الانام چاپ شده است.

فقیهان جنجالی کتاب منخول غزالی شافعی مذهب را که در آن بر ابوحنیفه تاخته بود، به نزد سنجرشاه حنفی مذهب سلجوقی بردند و تحریک کردند، شاه دستور داد که غزالی به نزد او برود. غزالی که داوطلب رفتن نزد سنجرشاه نبود، نامه تاریخی خود را، به او بنوشت، که در آن با اشارت شاه را مسئول گرسنگی و برهنگی مردم شمرده گوید: بر گور خلیل الله (ع) بند (۳۱) پیمان بستم که به خدمت هیچ سلطان نروم و مال سلطان نگیرم ... (مکاتیب غزالی).

فقیهان حنفی درباری در لشکرگاه طوس در تروغ (طرق) گرد آمدند و جنجال کردند که بایستی غزالی شافعی احضار شود و پاسخگوی نگاشته های الحادی خود باشد. در پایان، معین الملک جانشین فخر الملک وزیر، غزالی را آورد و به نزد شاه برد. غزالی مانند یک گنوسیست دور از سیاست (صوفی) پادشاه جوان را پند و اندرز می گفت، که صورت آن در فضائل الانام (صص ۶ - ۱۰) دیده می شود. فرایند این دیدار چنان بود که غزالی به خانه خود در طوس بازگشت و از تدریس معاف شد.

برای خاصیت روان شناسی چهار مذهب واره سنی در سده پنجم، که ترکان سلجوقی را به مذهب حنفی و ایرانیان عرب زده را به مذهب

شافعی کشانید، نگاه کنید به ترجمه فارسی احسن التقاسیم ص ۱۷۶ و ترجمه درس‌هایی درباره اسلام گلدزیهر ص ۱۳۵.

۳۹. آخرین دعوت به نظامیه بغداد و مرگ غزالی

در اوایل ۵۰۴ هجری رئیس نظامیه بغداد، کیه‌راسی ابوالحسن طبری که از همدریان غزالی بود درگذشت. خلیفه مستظهر (۴۸۷ - ۵۱۱ ق) و پادشاه سلجوقی عراق محمد ملک‌شاه م ۵۱۱ هجری با وزیرش ضیاءالملک پسر نظام‌الملک، و نیز سنجر پادشاه خراسان (م ۵۵۲ ق) با وزیرش صدرالدین محمد پسر فخرالملک، با هم، از غزالی دعوت کردند که مدرسه نظامیه بغداد را از نو بپذیرد.

غزالی که از راه تک هر می کتاب مستظهری خود برگشته، به راه آزاد «گنوسیسم دور از سیاست» در کتاب‌های احیاء العلوم و به ویژه مشکاة الانوار رسیده بود، چگونه می‌توانست به دربار همان مستظهر برود؟ او که در آثار پیش از توبت خود، مردم را سنی‌مآبانه به عبادت دعوت کرده بود تا از نعمت‌های مادی بهشت کامیاب شوند، و در کتاب‌های پس از توبت، خاص‌الخاص را به ترک دنیا و آخرت هر دو، و توجه به «خیر مطلق» خوانده بود، چگونه می‌توانست به پس بازگردد؟

او در پاسخ ایشان نامه معروف و تاریخی خود را نوشت که در فضائل الانام دیده می‌شود. این نامه که در سال ۵۰۴ هجری نوشته شده، اوج کمال گنوسیسم اسلامی غزالی را نشان می‌دهد. او در این نامه غیر از پایبندی به خانواده و شاگردان در طوس، به سه نذر و پیمانی که در گورگاه خلیل‌الله در بیت‌المقدس با خدا بسته، تکیه می‌کند: ۱. به سلام هیچ سلطان نرود، ۲. از هیچ سلطان مالی نپذیرد، ۳. با هیچ کس مناظره نکند. چنان‌که می‌بینیم، او در این نامه، خلیفه را که در کتاب مستظهری تا درجه امام واجب‌الاطاعة بالا برده بود تا درجه سلطان پایین آورده مشمول نذر

پانزده سال پیش خود، در تحریم سلاطین نموده و مناظرت را نیز بر خود حرام کرده است. و این هر دو برخلاف «تسنن سلفی» است که اطاعت اولوالامر و مناظره برای سرکوب مذاهب باطل را واجب می‌شمرد. توبیت از کار سلطانی، از بدعت‌های گنوسیست‌های اسلامی است که از سدهٔ چهارم، نمونه‌هایی از آن در تاریخ ثبت شده است (ابن‌اثیر و تجارب‌الامم). غزالی چند ماه پس از این نامه روز دوشنبه ۱۴ جمادی دوم ۵۰۵ هجری در زادگاهش طابریان درگذشت و همانجا به خاکش سپردند.^۱

۱. گنوسیسم اسلامی در اصطلاح این مقاله به مذاهبی اسلامی اطلاق شده است که از عرفان هند و ایرانی برخوردار بوده و از طرف اسلام سنی حاکم در آن زمان به عنوان بدعت و ناستی شناخته می‌شده است. جهت توضیح بیشتر رجوع کنید به مقاله‌های ع - منزوی (گنوسیسم اسلامی) در یادنامهٔ دکتر صدیقی و یادنامهٔ دکتر زریاب‌خویی و یادنامهٔ سلطانی القرائی دانشگاه تبریز.

8. The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī	
<i>H. Corbin, translated by Ḥātam Qāderī</i>	349
9. Ishraqī's Political Doctrine: The Gnostic Response to Ghazālī	
<i>Mohammad Karīmī Zanjānī Aṣl</i>	389
10. Ghazālī and Religionswissenschaft	
<i>Herman Landolt, translated by Aḥmad Kāzemī Mousavī</i>	463
11. Ghazzālī and the Ismā'īlīs: Review on the Faḍā'ih	
al-Bātiniyya	
<i>Mohammad Ja'far Mahjoub</i>	545
12. Ghazzālī's Faḍā'ih al-Bātiniyya and 'Alī b. al-Walid's Dāmigh	
al-bātil	
<i>Mehdi Moḥaghegh</i>	631
13. The Great Ghazālī	
<i>'Alī Naghī Monzavī</i>	645

Contents

Preface	9
Notes on the Contributors	13
1. An Introduction to the Mechanism of Intellectual Suppressions in Iran	
<i>Mohammad Karīmī Zanjānī Aṣl</i>	27
2. The Permissibility [Ibāḥa] of Esoterism: The Identical Foundations of Ghazālī's Persian Works	
<i>Maryam Ardestānī</i>	71
3. Die Streitschrift des Gazālī gegen die Ibāḥija	
<i>Otto Pretzl, translated by M. Karīmī Zanjānī Aṣl</i>	99
4. The Challenging Character of Ghazālī's Works	
<i>Mohammad Taghī Dānesh Pežouh</i>	151
5. Ghazālī and the Ismā'īlīs	
<i>Farhad Daftary</i>	193
6. Ghazzālī: Unorthodoxy Thinking and Unorthodoxy Thinkers	
<i>Mohammad Hosein Sāket</i>	221
7. The Mechanism of Imāmat in Ghazālī's Faḍā'ih al-Bātiniyya	
<i>Hātam Qāderī</i>	323

To the memory of
HAMID ENAYAT

An Introduction to
the Intellectual Challenges Between
Ghazālī and the Ismāʿīlīs

Edited by
Mohammad Karimi Zanjani Asl

Nashr - e - Kavir

Tehran 1383 / 2005

An Introduction to
the Intellectual Challenges Between
Ghazālī and the Ismāʿīlīs